15'0

Acc 26513.

BIBLIOTHEEK GENT

...065597

Digitized by Google

Digitized by Google

Geſchichte

der

Moralphiloſophie.

Von

Carl Fridrich Stäudlin,

Doctor der Philoſophie und Theologie,
Profeſſor in der theologiſchen Facultät und Conſiſtorial-
Rathe zu Göttingen.

Hannover,
in der Helwingſchen Hofbuchhandlung.
1822.

Vorrede.

Nach der Einleitung, welche ich dieſer Geſchichte vorangeſchickt habe, wird hier kaum noch etwas zu erinnern ſeyn. Vorausgeſetzt habe ich bei dieſer Geſchichte einer einzelnen philoſophiſchen Wiſſenſchaft eine gewiſſe Kenntniß der Geſchichte der Philoſophie überhaupt und beſonders des Biographiſchen und Chronologiſchen in derſelben; Um jedoch in Anſehung des Letzten dem Leſer einigermaßen zu Hülfe zu kommen, habe ich eine kurze Zeittafel beigefügt. Ueber die Geſchichte der ethiſchen Philoſophie unter den Juden und bei den Kirchenvätern habe ich mich hier nicht verbreitet, weil ich dieß ſchon in meiner Geſchichte der Sittenlehre Jeſu geleiſtet habe, wo es in Verbindung mit dem Jüdiſchen und Chriſtlichen an ſeiner rechten Stelle vorkommt. Ueberall habe ich mich beſtrebt, aus den Quellen zu ſchöpfen; wo dieß

nicht möglich war, habe ich mich zu den beſten Hülfsmitteln gewandt. Leicht hätte ich noch mehr geben, dieſe Geſchichte weiter ausdehnen und mehr in das Einzelne gehen können, allein daraus wäre eine Weitläuftigkeit entſtanden, die außer meinem Plane lag und wahrſcheinlich auch für den Leſer ermüdend und widerlich geweſen wäre. Ich habe mich alſo auf das Weſentliche und im Allgemeinen und Beſonderen auf das Charakteriſtiſche und Eigenthümliche der Moralphiloſophen und der verſchiedenen ethiſchen Schulen und Secten beſchränkt und ſo in Einem Bande auf einmal das Ganze geliefert. Mein Zweck iſt theils eine rückſichtloſe geſchichtliche Belehrung über einen höchſt wichtigen Gegenſtand, die ihr Intereſſe ſchon in ſich ſelbſt trägt, theils aber allerdings auch, auf dieſem Wege zur Vervollkommnung der ethiſchen Wiſſenſchaft mitzuwirken. Was ich für die Geſchichte der Moral habe thun können, wird nun bald vollendet ſeyn, wenn ich den ſchon faſt ganz ausgearbeiteten letzten Band meiner Geſchichte der Sittenlehre Jeſu werde herausgegeben haben.

Göttingen den 27. Jun. 1822.

Inhalt.

Einleitung.

Vom Urſprunge der Moralphiloſophie und ihrer verſchiedenen Syſteme S. 1—6.

Von der Geſchichte der Moralphiloſophie, ihrem Inhalte und Umfange, ihrer Behandlung, ihrem Werthe und ihren bisherigen Leiſtungen 6—18.

Vom Anfange der Geſchichte der Moralphiloſophie 19—22.

I.

Von der Moralphiloſophie der Griechen und Römer bis zu den Neuplatonikern.

Moraliſche Dichter und Weiſe unter den Griechen vor Entſtehung eigentlicher Moralphiloſophie. Mythen. Orpheus. Sieben Weiſe. Thales. 23—30.

Archelaus aus Athen. S. 30—32.

Pythagoras. Von ſeiner Perſönlichkeit, ſeiner Geſchichte und ſeinen Planen. 32—35. Urtheile von Meiners, Buhle und Tennemann über ſeine Moral und die Quellen derſelben nebſt Prüfung 35—40. Sein Leben und ſein Bund als Erkenntnißquellen ſeiner Moral. 40 f. Sein Ruhm und Verdienſt als Moraliſte 41 f. Über die Erkenntnißquellen ſeiner Moral überhaupt 42 f. Sein Dringen auf Principien 43 f. Seine Zahlenlehre in Beziehung auf die Ethik und ſeine Beſtimmung des Begriffs der Tugend 44 — 46. Seine Lehre von der Tugend als Gottähnlichkeit 46 f. vom Eide 47 f. von der Gerechtigkeit 48 — 51. von der Mäßigung 51 f. von der Tapferkeit 52 f. von den Pflichten in Anſehung des Körpers 53. der Seelen- und Geiſteskräfte 53 f. gegen alle Menſchen 54. unter Gatten 54 f. der Eltern, Jünglinge, Kinder 55 f. in der Freundſchaft 56—58. der Obrigkeiten 58. Tugendmittel 58 f.

Demokritus. Seine ethiſchen Schriften 60. Seine Lehre vom höchſten Gute 60 — 62. Verhältniß

ſeiner moraliſchen Lehre zu ſeiner theoretiſchen 62 f. Moraliſche Ausſprüche von ihm 63 — 67.

Die Sophiſten. Wie ſie entſtanden und was ſie für Abſichten hatten 67 — 69. Ihre Denk- und Lehrart in beſonderer Beziehung auf die Ethik 69 — 79.

Sokrates. Sein Geiſt und Zweck überhaupt 79 — 81. Über Xenophons Denkwürdigkeiten des Sokrates als Erkenntnißquelle der Sittenlehre deſſelben 81 f. Ob die darinn enthaltene Sittenlehre bloß eigennützig ſey? 82 ff. Wie die Lehre des Sokrates, daß das Gute nützlich ſey, zu verſtehen iſt 84 — 90. Seine Lehre von den Haupttugenden: der Frömmigkeit 91 — 94. Gerechtigkeit 94 f. Mäßigung 95 f. Tapferkeit 96. Weisheit 96 f. der Glückſeeligkeit 99—101. Selbſtkenntniß 102 f. Freundſchaft 103 — 106. dem Verhalten gegen Feinde 106 — 108. Ob er die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele mit der Ethik verbunden habe 108. Verſchiedene Claſſen von Sokratikern 109 f. Xenophon 110 — 112. Äſchines 112 f. Cebes 113.

Plato. Sein Geiſt und ſeine Bildung überhaupt 114 f. Seine Schriften und ihr Verhältniß 115 f. Ihre Ächtheit 115 f. Die Quellen ſeiner Ethik 117 f. Ob er ein ethiſches Syſtem hatte? 119 ff. Verſuche, ſeine Ethik ſyſtematiſch darzuſtellen 120 — 122. Seine Lehre vom Guten 122 — 136. Von dem höchſten Principe ſeiner Moral 137 — 143. Seine Lehre vom höchſten Gute 143 — 147. vom Verhältniſſe zwiſchen Tugend und Glückſeeligkeit 147 — 150. zwiſchen Sitt-

lichkeit und Religion 151 f. von der Tugend und ihren Hauptzweigen 152 — 158. von der Einheit der Tugend 158. Ob er bloß eine Ethik für Philoſophen aufgeſtellt und nur ſie der wahren Tugend fähig gehalten habe? 158 — 160. Seine Lehre von den Graden der Tugend 160. vom Laſter 160 f. Über die Frage: ob die Tugend gelehrt werden könne? 161 f. Über die Liebe und das Schöne 162 — 165. die Freiheit 165 — 167. die Mittel der Beſſerung und Tugend 167 — 169. Selbſtmord, Lüge, Freundſchaft, Betragen gegen Feinde 169 f. Verhältniß zwiſchen Ethik und Politik 170 f.

Ariſtippus und die Cyrenaiker. Ihre Ethik 172 — 174. Anniceris und ſeine Secte 175 f. Hegeſias und Theodorus ſamt ihren Anhängern 176 — 178.

Antiſthenes und die Cyniker. Geiſt dieſer Secte überhaupt 178 f. Ihre ethiſchen Grundſätze 179 f. Ihre Aſcetik 180 f. Diogenes 182. Ihre Lehre von dem Betragen gegen Beleidiger und Feinde 182 f.

Ariſtoteles. Sein Geiſt und ſeine Methode überhaupt 184 f. Seine Eintheilung der praktiſchen Philoſophie und die Erkenntnißquellen ſeiner Ethik 186. Was für Gegenſtände er in die Ethik aufnahm und wie er ſie anordnete 187 — 189. Urtheil darüber 190 f. Merkwürdige Äußerungen von ihm über die Ethik als Wiſſenſchaft und über den Vortrag derſelben 291 — 193. Seine Lehren vom höchſten Gute 193 — 201. von der Tugend und ihren Gattungen, dem Laſter, der Freiheit

und den verſchiedenen Lebensarten in ihrem Verhältniſſe zur Tugend und Glückſeeligkeit 201 — 206. von der Freundſchaft und Liebe 206 — 209. vom Selbſthaß und Selbſtmorde 209 f. von der Wohlthätigkeit und Dankbarkeit 210 f. von der Selbſtliebe 211. von der Menſchenliebe 211 f. vom Betragen gegen Beleidiger und Feinde 211 f. von Schadenfreude und Neid 212. Von den Mitteln zur ſittlichen Bildung 213 f. Urtheil über die Nikomacheiſche Ethik des Ariſtoteles überhaupt 215 f.

Claſſen der Platoniker oder Akademiker 217.

Die Ethik der erſten Platoniker 217. Crantor 217. Polemo 218.

Skepticismus unter den Akademikern 218. Arceſilas 219. Carneades 219 f. Callipho 221.

Plan der ganzen Ethik nach Philo von Lariſſa 221 f. nach Eudorus aus Alexandrien 222 — 224.

Antiochus 224 f.

Maximus Tyrius 225 — 229.

Die Peripatetiker 229 f.

Epikurus. Sein Geiſt und ſeine Schriften 230 — 232. Seine Erklärung und Eintheilung der Philoſophie 232 f. Verſchiedenheiten der Ariſtippiſchen und Epikuriſchen Ethik 233 — 235 Seine Lehre von der Glückſeeligkeit und dem Vergnügen 235 — 240. von der Freiheit 241. Bild des Tugendhaften 241 f. Seine Lehre von den Sünden, dem

Tode 243. vom Verhältniſſe zwiſchen der Tugend und Religion 243 — 245.

Zeno von Cittium. Urſprung und Character der Stoiſchen Ethik überhaupt 246. Quellen und Hülfsmittel zur Erkenntniß derſelben 247—249. Die beſte Methode, ſie darzuſtellen 249 f. Allgemeine Charakteriſtik der vornehmſten Stoiſchen Ethiker. Zeno 250—252. Ariſton aus Chius 252 — 254. Herillus 255. Cleanthes 255. Chryſippus 255 f. Diogenes der Babylonier 256. Archedemus 256. Panätius 256 f. Antiochus aus Aſkalon ſchmilzt Stoiſche und Akademiſche Ethik zuſammen 257 f. Seneca 258 — 260. Epiktet und Arrian 260 — 265. Marcus Aurelius Antoninus 265 — 274. Einleitung zur Darſtellung der Stoiſchen Ethik. Was die Stoiker für einen Begriff von der Philoſophie überhaupt, von ihren Theilen und dem Verhältniſſe der Ethik zu denſelben hatten 275 — 277. Welchen Theil der Philoſophie ſie für den wichtigſten hielten 277 — 279. Wie ſie die Ethik definirten 279 f. Verſchiedene Verſuche der Stoiker, die Ethik einzutheilen und zu ſyſtematiſiren 280 — 287. Ihre Methoden im Vortrage der Ethik 287 — 289. Epiktets Rede über die Bildung zum Lehrer der praktiſchen Philoſophie 289 — 292. Darſtellung der Stoiſchen Ethik 293. Die Principien derſelben 294 ff. Nachrichten des Diogenes von Laerte darüber 294 — 297. des Stobäus 297 f. Deutlichere Erklärung dieſer Principien 298 — 300. Ausſprüche der Stoiker über die Verbindung der Tugend mit

der Religion 300—302. Ihre Lehre vom Guten und Nützlichen und der Glückſeeligkeit 303—308. Vom Böſen 308. Vom Gleichgültigen 309 f. Vom Annehmlichen und Unannehmlichen 311 f. Von den ſittlichen Handlungen und Pflichten 312—323. Von der Tugend, ihrer Natur, ihrer Lehrbarkeit, ihren Graden, Eintheilungen ꝛc. 323—327. Vom Laſter 327 f. Von der angeborenen Anlage zu moraliſchen Begriffen 328. Vom Begehren und Verabſcheuen unter der Vorſtellung des Guten und Böſen, von guten Gemüthsbewegungen, von Leidenſchaften und der Apathie 328—331. Das Bild des Weiſen 331—333. Die Aſcetik 334 bis 340. Die Lehre von der Freiheit 340—343. Von ihrem Verhältniſſe zu der Lehre von Gott, Schickſal und Nothwendigkeit 343—348. Specielle Tugend- und Pflichtenlehre. Vom Selbſtmorde 348—357. Von den Pflichten in Anſehung des Todes 357—360. Des Körpers, der Reinlichkeit und Nahrung 360—363. Der Liebe und Ehe 363—365. Des Schauſpiels 365 f. Der Lüge 367. Der Beförderung des allgemeinen Beſten 367 f. Betragen gegen Beleidiger und Feinde 369—375.

Die Skeptiker. Ihre Anſicht des Sittlichen 375 ff. Pyrrho 377—380. Timon 380 f. Sextus der Empiriker. Wie er die ſkeptiſche Stimmung und Gemüthsruhe und damit zugleich das höchſte Gut beſchrieb 382—385. Wie er die ethiſchen Philoſophen beſtritt 385—388. Die Skeptiker lehrten nicht, daß die Tugend das einige Gut ſey 389 f.

Moralphiloſophie der Römer überhaupt 390 f. Cicero. Von ſeiner Ethik und ſeinen zu derſelben gehörigen Schriften überhaupt 391 — 400. Seine ethiſchen Grundſätze und Ausführungen 400 ff. Über das Verhältniß zwiſchen dem Guten und Nützlichen 401 bis 407. Wie er zeigt, daß die Stoiker von der alten akademiſchen und peripatetiſchen Ethik im Grunde nur in Worten und Methoden, nicht in Sachen und Lehren abgewichen ſeyen 407—409. und wie ſie ſich in der Ethik ſelbſt widerſprachen 409—411. wie er vom Anſehen der Vernunft in moraliſchen Dingen 412. von der Colliſion der Pflichten 412 — 415 und von der Feindesliebe 415—417 lehrt.

Plutarchus 417 f.

Die chriſtliche Ethik in ihrem Verhältniſſe zur Geſchichte der Moralphiloſophie. Darſtellung derſelben und ihres Einfluſſes auf die philoſophiſche Ethik 419 bis 435.

II.

Von den Neuplatonikern bis zum Anfange des 17. Jahrhunderts.

Vom Neuplatonismus und deſſen Urſprunge überhaupt 435 — 444. Von den Erkenntnißquellen der Neuplatoniſchen Ethik 444 f. Vom Verhältniſſe der Ethik im Syſteme des Neuplatonismus 445 bis 448. Zuſammenhang der Ethik der Neuplatoniker mit ihrer Lehre von den Principien aller Dinge 448 ff. Ihre Lehre vom Guten 451 f. vom Böſen 452 f.

von der Freiheit 453 f. von der Tugend und ihren verſchiedenen Gattungen 454 — 463. vom Selbſtmorde 464 f. über den Zeitraum zwiſchen dem Neuplatonismus und der Scholaſtik 465 f.

Von der philoſophiſchen Ethik der Scholaſtiker 466 ff. Vom Urſprunge und der Beſchaffenheit der Scholaſtik überhaupt 466 — 468. Von den Verſuchen und Beſtrebungen der Scholaſtiker in der philoſophiſchen Ethik überhaupt 468 f. Von der Bekanntwerdung der Ethik des Ariſtoteles unter den Scholaſtikern 469 f. Johannes Scotus Erigena 470 f. Anſelm von Canterbury 472 f. Hildebert 474 — 477. Pet. Abälard 479 — 482. Peter der Lombarde 482 ff. Seine Lehre von der Freiheit 484 — 488. von der Tugend und Sünde 488 f. von der Lüge 489 f. Alexander von Hales 490 — 491. Albrecht der Große 492 — 494. Thomas von Aquinum 494 ff. Grundriß ſeiner Summe der Theologie in Beziehung auf die philoſophiſche Moral 496 — 498. Seine Theorie vom Endzwecke oder dem höchſten Gute des Menſchen 498 — 507. von der Tugend 508 — 515. von den Laſtern und Sünden 515 — 526. von den Geſetzen 526 — 538. von der Reſtitution 539. vom Noth-Diebſtal und Raube 539 f. von Zinſen 540 f. vom Eidſchwur 541 — 545. von Wahrhaftigkeit und Lüge 545 — 547. Lehren der Scholaſtiker von der Freiheit 548 — 552. Duns Scotus. Seine Unterſuchungen über die Fragen: ob der Dekalogus lauter Naturgeſetze enthalte 553 — 558. ob jede Handlung nur durch ihren Zweck gut ſey 558 — 560. ob eine Handlung indifferent ſeyn könne 560. ob jede Lüge eine Sünde

ſey 561 — 565. ob jeder Meineid eine Todſünde ſey 566 bis 569. ſeine Lehre von den natürlichen moraliſchen Kräften des Menſchen 570. Von der Myſtik der Scholaſtiker 570 — 572. Einfluß des Sinkens der Scholaſtik, der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften und der Reformation auf die philoſophiſche Ethik 573 ff. Luthers Erklärungen wider die Ethik des Ariſtoteles 575 f. Seine und der Apologie der Augſpurg. Confeſſion Grundſätze in Beziehung auf die philoſophiſche Ethik überhaupt 576 — 578. Wirkungen dieſer Grundſätze 578. Es werden doch Verſuche in dieſer Wiſſenſchaft unter den Lutheranern gemacht 579. Philoſophiſch-ethiſche Schriftſteller: Petrarcha 579 f. Vives 581 — 583. Erasmus 583 f. Pomponatius 584 f. Melanchthon 585 f. Piccolomini 586 — 600. Erläuterer und Lobredner der Stoiſchen Ethik; Lipſius und Gataker 600 — 602. Erneuerung des moraliſchen Pyrrhonismus. Agrippa von Nettesheim 602 — 604.

III.

Vom Anfange des 17. Jahrhunderts bis in das gegenwärtige Zeitalter.

Von dieſer Periode überhaupt 604 f.

Moralphiloſophie unter den Franzoſen 605 f. Montagne 606 — 612. Charron 612 — 625. De la Mothe le Vayer 625 f. Huet 627 f. Bayle 628 bis 630. Silhon 630 f. Gaſſendi 631 f. Condillac 632 f. Helvetius 633 — 643. Diderot 643 bis

657. Das Syſtem der Natur 657 — 702. Schriftſteller darüber und dawider 702 — 704. la Mettrie 704 bis 724. Robinet 724 — 737. Jeſuiten und Janſeniſten 738 f. Malebranche 739 — 743. Mably 744 — 747. Rouſſeau 747 — 751. Maupertuis 751.

Niederländer. Hugo Grotius 752 f. Geulinx 753 — 756. Philaretus 756 — 762. Spinoza 762 — 774.

Briten und Schotten. Baco 775 — 777. Hobbes 778 — 780. Cumberland 781 — 794. Cudworth 794 — 798. Heinr. More 798 — 800. Sam. Clarke 801 — 804. Wollaſton 804. Locke 805 — 825. Shaftesbury 825 — 837. Mandeville 837 — 839. Hutcheſon 840 — 859. Hume 859 — 873. Price 873 bis 878. Reid 878 f. Ad. Smith 879 — 896. Ferguſon 896 — 902. Hartley 902 — 904. Prieſtley und ſeine Gegner 904 — 913.

Deutſche 913 f. Scultetus, Keckermann, Horneius, Bartholinus, Scheurl ꝛc. 914 f. Pufendorf 916 — 918. Leibniz 918 — 922. Wolf 922 — 927. Canz 927 — 934. Al. Baumgarten 932 f. G. F. Meier 933 f. Buddeus 936 — 942. Thomaſius 942 — 945. Cruſius 945 — 954. Gellert 954 f. Mendelsſohn, Sulzer, Baſedow, Feder, Garve, Platner 955 — 960. Kant 960 bis 987. Ausleger und Vertheidiger der Kantiſchen philoſophiſchen Ethik 987 f. Fichte 988 — 990. Einwendungen wider Kants Mor. Phil. 991 — 994. Naturphiloſophie, ihre Beziehung auf die Ethik 994 — 996.

Naturphiloſophiſche Moraliſten 996 — 1002. Klagen und Streitigkeiten über die philoſophiſche Ethik und Vorſchläge ihr aufzuhelfen 1003 — 1006. Jacobi 1007 — 1026.

Italiener. Jordano Bruno 1027 f. Campanella 1028 — 1031. Muratori 1031. Cremona 1032. Bacci 1032. f. Caſſina 1034 f. Anſaldi 1036 — 1039. Morardo 1039 f. Genoveſi 1040 — 1043. Der Spanier Majans 1043—1045. Neugriechen. Bambas 1045 f. Phantazes 1046.

Zeittafel.

Jahre vor Chriſtus.

640. Thales geboren.
584. Pythagoras geboren.
504. Pythagoras †
500. Heraklit blüht.
467. Sokrates geb.
450. Xenophon geb.
444. Gorgias, Protagoras, Prodicus.
426. Plato geb.
414. Diogenes von Sinope geb.
398. Sokrates †
384. Ariſtoteles und Pyrrho geb.
347. Plato †
342. Epikur geb.
324. Diogénes †
321. Ariſtoteles †
314. Zeno blüht.

Pyrrho †
Ariſton von Chius.
280. Chryſipp geb.
270. Epikur †
261. Zeno †
Cleanthes.
213. Carneades geb.
130. Carneades †
122. Panätius.
108. Cicero geb.
44. Cicero †

Jahre Chriſti.

1. Seneca geb.
65. Seneca †
82. Epiktetus.
99. Plutarchus.
139. Arrianus.
162. Marcus Aurelius Antoninus.
170. Sextus Empirikus.
180. Maximus Tyrius.
Marcus Aurelius †
205. Plotinus geb.
270. Plotinus †
Porphyrius, ſein Schüler.
331. Jamblich.
485. Proklus †
496. Stobäus.

550. Simplicius, Commentator des Handbuchs von Epiktet.
874. Johannes Scotus Erigena.
1034. Anſelmus geb.
1079. Abälard geb.
1097. Hildebert, Biſchof von Mans.
1109. Anſelmus †
1140. Hugo von St. Victor †
1143. Abälard †
1150. Petrus Lombardus.
1173. Richard von St. Victor †
1180. Johann von Salisbury †
1193. Albert der Große geb.
1224. Thomas Aquinas geb.
1245. Alexander von Hales †
1274. Thom. Aq. und Bonaventura †
1280. Albert der Große †
1304. Petrarca geb.
1309. Johannes Duns Scotus †
1327. Buridan.
1363. Johann Gerſon geb.
1442 Platoniſche Akademie zu Florenz.
1457. Laurentius Valla †
1499. Marſilius Ficinus †
1513. Pomponatius.
1517. Vives.
1518. Melanchthon Profeſſor zu Wittenberg.
1525. Petr. Pomponatius †
1535. Heinr. Corn. Agrippa †
1541. Vives †
1561. Baco von Verulam geb.

1568. Campanella geb.
1574. Lipſius geb.
1580. Jord. Brunus.
1585. Grotius geb.
1588. Hobbes geb.
1589. Montagne †
1603. Charron †
1604. Piccolomini †
1617 Cudworth
1626. Baco †
1630. Huet geb.
1632. Spinoza, Locke, Cumberland, Pufendorf geb.
1638. Malebranche geb.
1639. Campanella †
1645. Grotius †
1646. Leibniz geb.
1648. Bayle geb.
1655. Chriſt. Thomaſius geb.
Gaſſendi †
1669. Geulinx †
1670. Shaftesbury geb.
1672. De la Motte le Vayer †
1677. Spinoza †
1679. Chriſt. Wolf geb.
1680. Rochefaucauld geb.
1684. Hobbes †
1685. Heinrich More †
1688. Cudworth †
1691. Horneius †
1694. Hutcheſon geb.
1704. Locke †

1706. Bayle †
1707. Wolf zu Halle.
1711. Hume geb.
Buddeus.
1712. Cruſius und Rouſſeau geb.
1713. Shaftesbury †
1715. Helvetius geb.
Malebranche †
1716. Leibniz †
1721. Huet †
1723. Ad. Smith geb.
1724. Wollaſton †
Ferguſon geb.
Kant geb.
1728. Chriſt. Thomaſius †
1729. Sam. Clarke †
1733. Prieſtley geb.
Mandeville †
1740. Alex. Baumgarten.
1746. Diderot.
1747. Hutcheſon †
De la Mettrie.
1753. Canz †
1754. Chriſt. Wolf †
1757. Hartley und la Mettrie †
1762. Alex. Baumgarten †
1770. Das Syſtem der Natur. Genoveſi.
1771. Helvetius †
1772. Darjes und Cruſius †
1776. Hume †
1778. G. F. Meier †

1779. Rouſſeau †
1781. Kants Kritik der reinen Vernunft.
1783. Dalembert †
1785. Mably †
1786. Mendelsſohn †
1790. Ad. Smith †
1791. Rich. Price † Fichte.
1796. Reid †
1798. Garve †
1801. Schelling.
1804. Kant und Prieſtley †
1812. C. C. E. Schmid †
1814. Fichte †
1816. Ferguſon †
1818. Platner †
1819. Jacobi †

Einleitung.

Vom Urſprunge der Moralphiloſophie und ihrer verſchiedenen Syſteme.

Die Geſchichte der Moralphiloſophie fragt natürlich zuerſt nach ihrem Urſprunge. Sie ſelbſt kann zwar dieſe Frage nicht auflöſen; es läßt ſich durchaus hiſtoriſch nicht angeben, zu welcher Zeit, an welchem Orte, unter welchem Volke zuerſt über das Moraliſche philoſophirt worden ſey; glaubwürdige und ſichere Nachrichten darüber mangeln und können auch der Natur der Sache nach nicht vorhanden ſeyn: denn des Philoſophirens Anfang war keine ſichtbare, durch mündliche Ueberlieferung oder ſchriftliche Urkunden fortgepflanzte Thatſache. Die Geſchichte der Moralphiloſophie befragt aber die Philoſophie ſelbſt um dieſen Urſprung, und dieſe weiſt ſie auf die Anlagen

und Kräfte des Menſchen, ſo wie auf ſeine Stellung und Lage in dieſer Welt hin. Die Geſchichte ſelbſt legt übrigens in der philoſophiſchen Unterſuchung über den Urſprung dieſer Wiſſenſchaft keinen genau beſtimmten Begriff von der allein wahren Moralphiloſophie zum Grunde, denn ſie hat von ſehr vielen verſchiedenen und einander widerſprechenden Syſtemen der philoſophiſchen Moral Bericht zu erſtatten, welche ſie weder von ihrem Gebiete ausſchließen, noch auch durchaus als unphiloſophiſch und unwahr darſtellen kann, ſie hat auch ihrem Urſprunge nachzuforſchen, ſie kann auch ihnen den Namen einer Philoſophie über das Moraliſche nicht abſprechen, ſie wird ſelbſt in allen wenigſtens etwas Wahres entdecken können. Moralphiloſophie überhaupt iſt Philoſophie über die Zwecke und Beſtimmung des Menſchen, als Philoſophie forſcht ſie auch hier nach den erſten urſprünglichen Gründen, und dringt auf Principien und Zuſammenhang. Schon einzelne Stücke und Beſtrebungen, die dahin gehören, können philoſophiſch ſeyn, noch mehr verdienen diejenigen Geiſtesanſtrengungen, welche auf das Ganze und ſeinen Zuſammenhang gehen, den Namen einer Wiſſenſchaft. Dieſe Wiſſenſchaft iſt nicht etwa dadurch entſtanden, daß man ſich willkührlich über gewiſſe Verhaltungsregeln verabredete und ihnen die Kraft und Geſtalt eines Geſetzbuchs gab, ſie iſt keine Erfindung, die man zum Nutzen der Menſchen und zu eigenem Vortheile in Gang brachte und von welcher ſie vorher nichts wußten, ihr erſter Keim liegt auch nicht in einer Vorſtellung, die man ſich voraus von ihr machte und hernach

ausführte, **in einem** dazu entworfenen Plane. Vielmehr liegt **der Urſprung** derſelben in dem natürlichen Streben **des menſchlichen** Geiſts, der Beſtimmung des **Menſchen nachzuforſchen**, ſie zu erkennen und unter **Geſetze zu bringen.** Der Menſch findet in ſich, neben dem **Vorſtellungs**: Erkenntniß: und Gefühlsvermögen, ein **Begehrungsvermögen**, welches nach dem **Wirken und** Handeln ſtrebt. Er fühlt ſich angetrieben, den Gründen und Geſetzen des Begehrens nachzuforſchen. Er findet in ſich verſchiedene Kräfte und Anlagen, die auf das ſittliche Denken, Leben und Handeln Beziehung haben oder von welchen er zur Erkenntniß deſſelben Gebrauch machen kann und eben ſo fühlt er in ſich ein Streben, ſich dieſer Kräfte deutlich bewußt zu werden und zu erkennen, was jeder zukomme, was ſie für ein Gebiet, was ſie zu beſtimmen habe, in welcher Rangordnung ſie aufeinander folgen. Dadurch wurde der Menſch zugleich zum Nachdenken über die Natur und zwar ſowohl die äußere, ihn umgebende, als ſeine eigene veranlaßt, weil es die Natur überhaupt iſt, in welcher er zu handeln hat, weil ſie der Stoff iſt, an welchem ſein Begehren ſich äußert, weil ſie das Feld ſeines ſittlichen Lebens und Wirkens iſt und ihm ihr Verhältniß zu dem Sittlichen in ihm wichtig ſeyn muß. Die angeführten Beſtrebungen bilden ſich nur in verhältnißmäßig wenigen Menſchen zur Moralphiloſophie aus, aber auch in Nichtphiloſophen liegt dieß Streben des menſchlichen Geiſts und eben deswegen nehmen ſie Aufſchlüſſe über das Sittliche, über die Gründe

und Geſetze deſſelben gerne an. Der Moralphiloſoph kann ſich in ſeinen Forſchungen entweder durch die Sinnlichkeit oder den Verſtand oder die Vernunft leiten laſſen, denn aus allen dieſen Kräften des menſchlichen Gemüths können Lehrſätze über die Beſtimmung des Menſchen, Regeln und Geſetze des Lebens hergenommen werden, in welcher der verſchiedenen Bedeutungen, welche die Philoſophen ihnen beigelegt haben, man ſie auch nehmen mag; immer beziehen ſich dieſe Kräfte auf das Praktiſche, wie auf das Theoretiſche. Eine neue Verſchiedenheit und Mannichfaltigkeit der Moralſyſteme entſteht dadurch, daß zwei dieſer Kräfte, oder alle drei in Thätigkeit geſetzt werden, um ein Ganzes ſittlicher Lehren zu bilden und daß in ihrer Vereinigung wiederum verſchiedene Arten der Unterordnung möglich ſind. Man hat die Hauptverſchiedenheit der Syſteme durch die Namen des moraliſchen Empirismus, Rationalismus und Synkretismus ausgezeichnet, jedes dieſer Syſteme iſt wiederum verſchiedener Modificationen fähig, um ſo mehr, da auch das Wort: Vernunft unter den Philoſophen vieldeutig geworden iſt. Welches dieſer Syſteme entſtehen, herrſchen, länger oder kürzer fortdauern ſoll, wie ſie aufeinander folgen und abwechſeln ſollen, das hängt von einer Menge verſchiedener Umſtände und Anregungen ab, namentlich vom Nationalcharacter, von den Schickſalen und Verhältniſſen der Völker, von der Beſchaffenheit und dem Grade der Cultur, von den Staats- und Religions-Verfaſſungen, von den Talenten und Kenntniſſen, überhaupt den Eigenthümlichkeiten der

Philoſophen. Unter die Gründe des Urſprungs der Moralphiloſophie überhaupt und ihrer beſonderen Beſchaffenheit gehört auch die Tugend ſelbſt. Vor aller philoſophiſchen und ſyſtematiſchen Lehre vom Sittlichguten kann es ſchon richtige moraliſche Begriffe, Ideen, Urtheile, Lebensregeln, tugendhafte Gefühle, Geſinnungen und Handlungen, eine rege Thätigkeit der moraliſchen Anlagen des Menſchen, beſonders des Gewiſſens, geben, zu allem dieſem bedarf es keiner Philoſophie. Gerade durch ſolche richtige moraliſche Erkenntniſſe und durch ſolche ſittlichgute Gefühle und Handlungen aber kann in dem Menſchen ein Verlangen, eine Sehnſucht, ein Bedürfniß erregt werden, ſich zu den oberſten Gründen und Geſetzen des Sittlichguten zu erheben, ſeine moraliſchen Gefühle aufzuklären und unter Regeln zu bringen, den Grund und Gehalt der richterlichen Ausſprüche ſeines Gewiſſens zu erforſchen, den ganzen Inhalt und Zuſammenhang der moraliſchen Wahrheit zu umfaſſen, alle ſeine moraliſchen Kenntniſſe in Harmonie zu bringen und aus ihnen eine Wiſſenſchaft zu bilden. Und dadurch wird er ſich auch zu einer vollſtändigeren, reineren und ſtandhafteren Tugend geſtärkt fühlen und als Philoſoph dieſe Wiſſenſchaft mit einem ächten moraliſchen Intereſſe und mit deſto glücklicherem Erfolge lehren. Uebrigens bemerkt man in der Geſchichte der philoſophiſchen Ethik moraliſche Mythen, Sentenzen, Parabeln, Ausführungen einzelner Puncte in Dialogen und Reden, Verſuche, Principien aufzuſtellen, und zulezt, das Ganze unter Einem oder mehreren Principien auszuführen, als eben

ſo viele verſchiedene Strebungen und Fortſchritte zu Einem Zwecke.

Von der Geſchichte der Moralphiloſophie, ihrem Inhalte und Umfange, ihrer Behandlung, ihrem Werthe und ihren bisherigen Leiſtungen.

Die Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft beſchäftiget ſich zwar vornehmlich mit den verſchiedenen moraliſchen Syſtemen, welche das Höchſte ſind, was die Philoſophie auch in dieſem Fache verſucht hat. Allein ſie vernachläſſiget auch einzelne moraliſche Begriffe, Ideen, Lehren und Schriften nicht, beſonders wenn ſie ſich durch Neuheit und inneren Gehalt auszeichnen, und eine wichtige Beziehung auf das Ganze haben, und wenn ein Zeitalter ſonſt nichts oder nur unbedeutendes für die Philoſophie der Moral darbietet. Die einzelnen Ideen und Lehren, welche vorzugsweiſe in das Gebiet der Ethik gehören und gerechnet werden, ſind die moraliſchen Geſetze und Grundſätze, die Tugend, die Pflicht, die Güter des Lebens, die moraliſchen Anlagen des Menſchen, beſonders Vernunft, Gewiſſen und Freiheit, die Mittel, die Tugend zu erwerben und das Gute zu vollbringen. Sie verdienen alſo auch in der Geſchichte eine vorzügliche Be=

achtung und **zwar** ſowohl als Theile des Syſtems, als auch für ſich **betrachtet**. Jedoch braucht eine allgemeine Geſchichte der philoſophiſchen Ethik, wie dieſe, deswegen keine **vollſtändige** Geſchichte der moraliſchen Dogmen in ſich **zu** faſſen. Die Geſchichte der Ethik wird auch das Verhältniß, in welches dieſe Wiſſenſchaft jedesmal theils zur theoretiſchen Philoſophie, theils zur Rechts = und Staatslehre geſtellt wurde, nicht außer Acht laſſen, indem eben dieſes Verhältniß tief in das Weſen der Wiſſenſchaft ſelbſt eingreift. Sie wird ſich nicht bloß auf die mannichfaltigen Verſuche beſchränken, die Sittenlehre philoſophiſch zu begründen, ſyſtematiſch zu bilden, zu erklären und darzuſtellen, ſondern auch die Angriffe auf die Wahrheit und Realität der Moral, durch welche man entweder dieſelbige, ohne die Hoffnung einer zukünftigen ſicheren Begründung aufzugeben, erſchütterte und zweifelhaft machte, oder ſie gänzlich zerſtören und ihren Ungrund erwieſen haben wollte, in ihr Gebiet ziehen, mit andern Worten ſie wird auch die Geſchichte des moraliſchen Skepticismus und des Antimoralismus in ſich faſſen, indem ſolche Unternehmungen wider die Fundamente einer Wiſſenſchaft allerdings zu ihren Schickſalen gehören und neue Beſtrebungen veranlaſſen, ſie zu befeſtigen und zu ſichern. Auch der moraliſche Myſticismus gehört in dieſe Geſchichte, ſofern er nur nicht bloß ein wildes Schwärmen iſt, ſondern ſeine Principien und etwas Methodiſches an ſich hat.

Der Geſchichtſchreiber der Moralphiloſophie muß auf Vollſtändigkeit Verzicht leiſten. Es iſt unmöglich,

Alles zu erforſchen, was von jeher Philoſophiſches über das Sittliche gedacht, gelehrt und geſchrieben wurde. Unzähliges iſt nicht zu unſerer Kunde gekommen, nicht aufgezeichnet und überliefert worden, unzählige dahin gehörige ſchriftliche Nachrichten und Documente ſind untergegangen. Vieles Bekannte liegt nur noch in Bruchſtücken und Trümmern vor uns. Schon dieſe Umſtände verhindern es, auch das Bekannte in dem erwünſchten hiſtoriſchen und inneren Zuſammenhange darzuſtellen, wenn auch nicht von anderen Seiten unſere Einſicht in das Bekannte, in ſeine Urſachen und Folgen beſchränkt wäre. Es muß alſo eine ſolche Geſchichte eben ſo wenig nach der Idee, daß Alles erſchöpft werden könne, geſchrieben, als beurtheilt werden. Uebrigens muß ſie allerdings philoſophiſch geſchrieben werden, in den wahren Sinn, das Folgerechte und Folgewidrige der Syſteme eindringen, die Urſachen, Veranlaſſungen und Wirkungen derſelben, ſo weit es unſere Beſchränktheit erlaubt, erklären. Auch Urtheile über den Werth der Syſteme wird der Geſchichtſchreiber der Ethik einfließen laſſen. Aber ein höchſtes moraliſches Princip und ein denſelben gemäßes Syſtem wird er nicht zum Grunde legen, um danach alle andere Syſteme und Lehren, welche in dieſer Geſchichte vorkommen, zu beurtheilen und noch weniger wird er von einer allgemeinen Philoſophie ausgehen, um aus ihr ſelbſt den Urſprung, ja die Nothwendigkeit aller abweichenden Syſteme zu erklären. Das Ueberſchwemmen der Geſchichte mit Urtheilen und langen Raiſonnements iſt überall ihrem wahren Sinne und Zwecke zuwider und

von den alten Muſtern der Hiſtorie von ihr entfernt gehalten worden. Hier würde es gar dahin führen, eine Kritik der Moralſyſteme in ihre Geſchichte aufzunehmen, und verſchiedene Felder zu verwirren, ja es würde den Anſchein gewinnen, als wollte man die Geſchichte gebrauchen, um dem Leſer ein beſtimmtes moraliſches Princip und Syſtem, und eine beſtimmte allgemeine Philoſophie oder Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften, die wir nicht einmal erreichen können, aufzudrängen oder zu empfehlen, und damit mehr ſich ſelbſt, als das Geſchehene, dem Leſer vorzuführen. Deswegen wird aber doch der Geſchichtſchreiber der philoſophiſchen Moral ſich nicht enthalten, ſeine eigenen moraliſchen Grundſätze in kurzen Urtheilen und Reflexionen über den Werth der verſchiedenen Moralſyſteme durchleuchten zu laſſen, und keineswegs als Hiſtoriker den moraliſchen Indifferentiſten und Skeptiker machen, wodurch dieſe Geſchichte ihres höheren Reizes und Intereſſes beraubt werden würde.

Reiz, Intereſſe und Werth entſtehen ihr vornehmlich dadurch, daß ſie ſich mit der Beſtimmung, mit dem höchſten Gute des Menſchen, mit dem, was darüber bisher gedacht und philoſophirt worden iſt, beſchäftiget und daß ſie dazu dienen kann, die moraliſchen Kenntniſſe des Menſchen aus den Schätzen alter und neuer Weisheit zu bereichern, ſein Nachdenken über das Sittlichgute zu erregen, zu ſtärken und ihm Stoff für daſſelbe zu liefern, ihn vom Autoritätsglauben zu befreien, ihn die Moral von allen Seiten, aus welchen ſie betrachtet werden kann,

kennen zu lehren, ihn mit Allem, was für und wider ſie geſagt werden kann, bekannt zu machen und ihn zu einer wohlgeprüften und ſelbſtſtändigen Ueberzeugung von den moraliſchen Wahrheiten zu führen oder mit zu veranlaſſen. Man könnte aber auch das gerade Gegentheil behaupten, daß nämlich die große Menge verſchiedener und widerſprechender Meinungen und Syſteme, welche in dieſer Geſchichte vorkommen, eher die moraliſche Erkenntniß des Menſchen verwirren, ihn mit Zweifel an der Realität, Möglichkeit und Sicherheit der Moral erfüllen oder ihn zu einer gänzlichen Verwerfung derſelben hinreißen, denjenigen aber, der ſeinen Glauben an die ſittlichen Anlagen und Lehren nicht aufgibt, wenigſtens oft bekümmern, ängſtigen und in ſeinen Ueberzeugungen erſchüttern und ſtören werde. Allerdings hat das Studium der Geſchichte der Philoſophie überhaupt und der moraliſchen insbeſondere zuweilen ſolche Wirkungen hervorgebracht. Allein, wenn man tiefer in daſſelbe eindringt und es mit einem unbefangenen, freien, ernſten, weder leichtſinnigen noch ängſtlichen Geiſte treibt, wenn man in dieſer Geſchichte nicht Gründe für die Verwerfung oder Bezweiflung der Moral ſucht oder mit Vergnügen findet, wenn man ſeine Grundſätze und Ueberzeugungen nicht von den Meinungen anderer und von menſchlichen Büchern, ſondern von inneren Gründen und vom Buche der Natur und des Gewiſſens abhängig macht, ſo wird man mit einer ganz anderen Stimmung von dieſem Studium zurückkommen und andere Reſultate aus denſelben mitbringen. Im We=

ſentlichen und Wichtigen iſt die Verſchiedenheit der Meinungen nicht ſo groß. Manche ſind auch offenbar nur aus Paradoxie, Eitelkeit, Ehrgeiz, nicht einmal immer im Ernſte, oft bloß als Verſuche und Spiele des Verſtands, oder als Rede- und Schreibübungen oder um die dogmatiſchen Philoſophen, welche die ganze moraliſche Weisheit erſchöpft und auf immer unabänderlich feſtgeſetzt zu haben meinten, zu necken, aufgeſtellt worden. Widerſprechende Syſteme laſſen ſich oft in gehöriger Unterordnung miteinander vereinigen und erſcheinen nach genauerer Prüfung nur als einſeitig und nicht erſchöpfend, nicht als an ſich falſch. Der Widerſpruch unter ihnen iſt oft nur ſcheinbar und liegt nur in Worten und nicht in Sachen. Die Streitigkeiten werden oft nur über Fragen geführt, die für die ſittliche Erkenntniß, Ueberzeugung und Lebensweiſe nicht von Wichtigkeit ſind oder deren Beantwortung jenſeits der Grenzen unſerer Erkenntnißkräfte liegt. Die Sprache der Vernunft und des Gewiſſens in uns iſt ſo ſtark und ertönt ſo vernehmlich aus den innerſten Tiefen unſers Gemüths, das Sittengeſetz iſt ſo tief in unſer Herz geſchrieben, der Glauben an unſere Freiheit iſt ſo unauslöſchlich in uns, daß auch das ſeltſamſte Gewirre menſchlicher Meinungen in moraliſchen Dingen uns nicht leicht verwirren und um unſere moraliſche Ueberzeugungen bringen kann, wenn anders unſere geiſtigen und moraliſchen Kräfte bis zu einem gewiſſen Grade ausgebildet ſind und wenn wir nicht ſelbſt in der Geſchichte Vorwände und Entſchuldigungsgründe für unſer verkehrtes ſittliches Denken und Handeln ſuchen.

Davon iſt die Geſchichte der Moralphiloſophie ſelbſt ein Beweis. Würde man wohl fortgeſetzt bis auf den heutigen Tag die Moral immer wieder als Wiſſenſchaft vorgetragen und in Syſteme gebracht haben, wenn ſie nicht ihren ſicheren Grund in der Natur des Menſchen und der Dinge hätte, wenn nicht ein unvergängliches Bedürfniß derſelben da wäre, wenn nicht in dem Veränderlichen und Schwankenden der menſchlichen Syſteme derſelben doch etwas Bleibendes und Feſtes wäre und wenn die Geſchichte ihre Nichtigkeit und ihren Ungrund darthun konnte?

Eine beſondere und befriedigende Geſchichte des Ganzen der Moralphiloſophie haben wir noch nicht. In den Werken über die Geſchichte der Philoſophie überhaupt wird ſie gewöhnlich nicht ſo gut bedacht, wie die Geſchichte der theoretiſchen Philoſophie und immer unterbrochen durch andere Theile der Philoſophie, nicht in Einem Zuſammenhange und Ueberblicke dargeſtellt *). Uebrigens wurden nach und nach Beiträge zu derſelben geliefert. Ohne hier noch der ſpecielleren zu gedenken, welche in der Folge vorkommen werden, führen wir die allgemeinere und umfaſſendere an. In älteren Zeiten findet ſich das, was für die Geſchichte der philoſophiſchen Ethik geſchah, vornehm-

*) In Tennemanns Werke iſt die Geſchichte der praktiſchen Philoſophie von Baco an nicht mehr geliefert worden. Er trennte ſie hier, was er ſonſt nicht that, von der Geſchichte der ſpeculativen Philoſophie und ſtarb, ehe er jene liefern konnte.

lich in den Schriften, welche die Geſchichte des Naturrechts betreffen, denn man hatte dieſes noch nicht genau von der Moral geſchieden, ja man betrachtete oft das Naturrecht als einen Theil derſelben *). Dazu kamen Beiträge zur Geſchichte der moraliſchen Begriffe, der ſogenannten heydniſchen Moral, der moraliſchen Principien, Denkarten und Syſteme **).

---

*) I. F. Buddei Hist. jur. nat. aucta et ad hanc aetatem usque continuata in ſ. Selecta juris nat. et gent. Hal. 1704. p. 3-91. Derſelbe erzählt in dem propädeutiſchen Theile ſeiner Isagoge historico-theologica in der Geſchichte der praktiſchen Philoſophie zugleich die Geſchichte der Ethik, als der der Lehre vom guten und glückſeel. Leben, der jurisprudentia naturalis, unter welcher er die Lehre von den menſchlichen Pflichten und den göttlichen Geſetzen verſteht, und der Klugheitslehre überhaupt p. 262-294. C. Thomasii paulo plenior historia jur. nat. Hal. 1719. Barbeyrac Vorreden zu der Franzöſiſchen Ueberſetzung von Grotius de jure belli et pacis und von Pufendorf Jus nat. et gent. A. F. Glafey Vollſtändige Geſchichte des Rechts der Vernunft nebſt einer Bibl. jur. nat. et gentium Leipz. 1739. Essai sur l'histoire du droit naturel. à Londres 1757. 58. G. C. Gebauer Nova jur. nat. historia ed. E. C. Clevesahl Wetzl. 1774. Auch G. Henrici Geschichte des Rechtsbegriffs seit den frühesten Daten bis zur Bildungsepoche des wissenschaftlichen Naturrechts, welche den größten Theil ſeiner Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung der Rechtslehre 2 Thle. Hannov. 1809. einnimmt, enthält manches hiehergehörige.

**) Cudworth Tractatus de aeternis justi et honesti notionibus bei ſ. System. intellect. Moshem. Jen.

Das Ganze der Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft unternahm Gundling zu umfaſſen, es iſt aber nur Ein

1733. 2 Tl. G. Stolle Hiſtorie der heydniſchen Moral Jen. 1714. womit deſſen Hiſtorie der Gelahrheit Jen. 1727. S. 571 - 742. zu verbinden iſt. Beide Schriften aber ſind faſt ganz unbrauchbar. Ich darf hier auch ein Buch anführen, welches ich vor etwa 28 Jahren herausgegeben habe: Geſchichte und Geiſt des Skepticismus vorzüglich in Rückſicht auf Moral und Religion 2 Bde. Lpz. 1794. Dieſes Buch hat eigene Schickſale gehabt. Anfangs erſchienen Recenſionen, die beſchämend lobpreiſend für mich waren. Darauf folgten andere, in welchen ich heftig angegriffen wurde, das Buch eine Materialienſammlung genannt und mir faſt nur das Verdienſt der Darſtellung übrig gelaſſen wurde. Viele meinten damals, man müſſe in der Geſchichte der Philoſophie alles nach der Kritik der reinen Vernunft beurtheilen und ſelbſt die abweichenden Syſteme aus ihr erklären. Es wurden Ideale dieſer Geſchichte aufgeſtellt, welche in der That unerreichbar waren. Von jenen Recenſionen rührten wenigſtens zwei von Einem Verfaſſer her, wie ich nachher zufällig, aber gewiß, erfuhr. Morgenſtern erklärte im Intelligenzblatte einer Literaturzeitung, daß er der Verfaſſer einer Recenſion in Abichts philoſophiſchem Journale ſey. Ich habe bis auf den heutigen Tag dieſe Recenſion nicht geleſen und weiß nicht, was jenen Gelehrten zu dieſer Erklärung veranlaßt hat. Ich habe nie etwas öffentlich zu meiner Vertheidigung geſagt. Späterhin aber haben mich andere von ſelbſt vertheidiget und ganz anders über dies Werk geurtheilt. Der Verfaſſer der trefflichen Reviſion der Bearbeitung der Geſchichte der Philoſophie in den Ergänzungsblättern zur Halliſchen Literaturzeitung 1800., dem Vernehmen nach Tennemann, ſagt N. 86. S. 59. f. „Dieſe

Theil erſchienen, welcher von der Moralphiloſophie der Egyptier, Chaldäer, Perſer, Araber,

Geſchichte iſt durch ſorgfältiges Studium der Quellen, durch die meiſtens glückliche Aufſuchung der Urſachen des Skepticismus und die lichtvolle Darſtellung der von den Denkern bis auf die neueſten Zeiten vorgebrachten Zweifel gegen die Gründe der menſchlichen Erkenntniß ein ſchätzbares Werk — In allen Abſchnitten iſt die Veranlaſſung des Skepticismus, die Art und Weiſe, wie er ſich geäuſſert hat, mit vielem Fleiße dargeſtellt worden. Einige Fehlgriffe in einzelnen Factis ſind bei einem Werke von dieſem Umfange ſehr verzeihlich und ſie werden durch neue Anſichten und gründliche Urtheile erſetzt. Wenn man hier und da Gleichförmigkeit vermißt oder die Bemerkung machen muß, daß einige Gegenſtände zu flach und ſeicht, andere mehr im Tone eines Referenten als Geſchichtſchreibers abgehandelt ſind, ſo entſchädigt auf der andern Seite die Reichhaltigkeit des Werks, welches faſt alles umfaßt, was zur Kenntniß des Skepticismus, der Denkart und Literaturgeſchichte der Skeptiker, ſelbſt die Widerlegung, die Urtheile und Meynungen anderer Denker über den Skepticismus nicht ausgeſchloſſen, in irgend einer Rückſicht gehört." Ich erkenne die angeführte und ſelbſt noch andere Fehler des Werks gerne an. Was Rühmliches davon geſagt iſt, glaubte ich hier ohne Unbeſcheidenheit auszeichnen zu dürfen, um denjenigen, welche aus jenen Recenſionen, die in gewiſſen Stücken offenbar ungerecht und leidenſchaftlich waren, ein Vorurtheil wider mich in dem Fache der Geſchichte der Philoſophie geſchöpft haben könnten, ein gründliches Endurtheil entgegen zu halten. Ich hatte bei dieſem Werke eigentlich keinen Vorgänger. Schon als Jüngling fieng ich an, darauf zu denken und zu ſtudiren, bald nach dem Antritte meines akademiſchen Lehramts gab ich es heraus,

Aethiopier, Sineſen, Indier, Gallier, Germanen, Ebräer und Phönicier handelt und es gar nicht bedauern läßt, daß das Werk nicht weiter fortgeſetzt wurde *). Meiners war der erſte, welcher eine Allgemeine kritiſche Geſchichte der älteren und neueren Ethik herausgab **). Dieſer von mir ſehr verehrte Mann, der ſich ſchon vorher hohe Verdienſte um die Geſchichte der Philoſophie erworben hatte, leiſtete hier nicht, was man von ihm hätte erwarten ſollen. Nur der kleinere Theil des Werks war hiſtoriſch und lieferte eine allgemeine Ueberſicht der Ethik der Griechen, Römer, Franzoſen und Deutſchen, nebſt einer

---

ich hätte wohl gethan damit etwas länger zu warten, um ihm mehr Reiſe geben zu können. Andere werden dieſen Gegenſtand in der Folge vollkommener bearbeiten. Immer werde ich etwas dazu beigetragen haben. Der Abſchnit über Hum'es Leben, Schriften und Philoſophie iſt von einigen für zu weitläuftig erklärt worden, aber ich konnte darüber viel Neues ſagen und hatte zu dieſem Zwecke während meines Auffenthalts in England viel erforſcht und geleſen. — Garve Ueberſicht der vornehmſten Principien der Sittenlehre von dem Zeitalter des Ariſtoteles an bis auf unſere Zeiten Breslau 1798. G. S. Franke Beantwortung der von der Geſellſchaft der Wiſſenſchaften zu Kopenhagen aufgegebenen Preißfrage: Quinam sunt notabiliores gradus, per quos philosophia practica, ex quo tempore systematice tractari coepit, in eum, quem hodie obtinet, statum pervenerit Alton. 1801.

*) Historiae philosophiae moralis P. I. Hal. 1706.

**) 2 Theile, Gött. 1800. 01.

Vergleichung der Ethik der alten und neuen Völker. Von der philoſophiſchen Ethik der Scholaſtiker, der Wiederherſteller der Wiſſenſchaften, der Männer, welche die alten griechiſchen und römiſchen Syſteme der Ethik erneuerten, auf ihre eigene Weiſe ausführten und geſtalteten, kommt gar nichts vor. Unter den deutſchen Moralphiloſophen werden nur Feder und Garve genannt und auch dieſe nur flüchtig charakteriſirt, anderer fehlender Stücke nicht zu gedenken. Dieſe Geſchichte der Ethik iſt alſo ſehr unvollſtändig. Aber auch in demjenigen, was ſie wirklich liefert, gibt ſie meiſt nur Auszüge und wörtliche Ueberſetzungen aus den Quellen, ohne tiefer in den Sinn der Lehren und ihren Zuſammenhang einzudringen und ſie gehörig zu ordnen. Von Plato wird mit großer Verachtung geurtheilt. Der Hauptzweck des Werks iſt eigentlich darauf gerichtet, Kants Moralphiloſophie zu widerlegen. Dieſem Zwecke iſt der ganze zweite Theil und auch Einiges im erſten unmittelbar gewidmet. Aber auch das Geſchichtliche wird vorzüglich deswegen erzählt, um damit die kritiſche Ethik zu ſchlagen und ſie durch andere ethiſche Syſteme zu verdunkeln. Meiners verwarf nicht nur die ganze kritiſche Philoſophie, ſondern er war auch aus äußeren Gründen ſehr aufgebracht über ſie. Der Ruhm ſeiner Schriften und ſeine Lehrſtunden hatten ſehr viel durch dieſelbe gelitten, die kritiſchen Philoſophen hatten ſehr nachtheilige öffentliche Urtheile über ſeine Schriften gefällt. Er wurde zum Nominal-Profeſſor der Ethik zu einer Zeit ernannt, wo

Kants Sittenlehre ein entſchiedenes Uebergewicht im Publicum hatte und wo es ihm kaum mehr möglich war, eine Vorleſung zu Stande zu bringen. In dieſer Lage und Gemüthsſtimmung ſchrieb er ſeine Geſchichte der Ethik und daher iſt dieß Werk mit einer gewiſſen Haſt, Agitation und Heftigkeit geſchrieben und das Hiſtoriſche nur als ein Mittel zum Hauptzwecke mitgenommen. Uebrigens hat es, wie alle Werke dieſes grundgelehrten und ehrlichen Mannes, doch ſein Verdienſt, beſonders in der Vergleichung der älteren und neueren Ethik und ihrer Methoden, ſo wie in der Prüfung der Kantiſchen Moral. Im J. 1806. habe ich einen Grundriß herausgegeben, welcher zugleich die Geſchichte der philoſophiſchen, ebräiſchen und chriſtlichen Moral in ſich faßte, und in Anſehung der erſten in der Kürze doch vollſtändiger war und mehr vereinigte, als das Meinneriſche Werk. Darauf habe ich dieſen Grundriß ganz umgearbeitet meinem Neuen Lehrbuche der Moral für Theologen, nebſt Anleitungen zur Geſchichte der Moral und der moraliſchen Dogmen. Göttingen 1813. einverleibt, und ihn in der zweiten Ausgabe dieſer Schrift 1817. wiederum durchgeſehen und fortgeſetzt. Ich ſchreite alſo nicht unvorbereitet und ungeübt zur Abfaſſung dieſes neuen ausführlicheren Werks und unternehme mit denſelben nichts, was ſchon vorher in derſelben Maaße geleiſtet worden wäre. Jenen Abriß werde ich in dieſem Werke, doch mit einigen Veränderungen, zum Grunde legen.

Vom Anfange der Geſchichte der Moral-philoſophie.

Den erſten Urſprung der Moralphiloſophie können wir zwar nicht hiſtoriſch angeben, aber wir müſſen doch in der Geſchichte derſelben bei irgend einem Volke und zu irgend einer Zeit anfangen. Die Anlage zum Philoſophiren iſt bei allen Völkern, weil ſie auf einem natürlichen Streben des menſchlichen Geiſts beruht, aber ſie entwickelt ſich nicht bei allen zur wirklichen Philoſophie. Zu dieſer gehört eine naturgemäße Ausbildung der Grundkräfte des Geiſts, ein Forſchen nach den Gründen der Dinge und nach Principien, ein Streben, die Erkenntniſſe aufzuklären, zu ordnen, in Zuſammenhang zu bringen und ein Ganzes aus ihnen zu bilden. Es kann ſeyn, daß das Volk, unter welchem dies zuerſt geſchah, uns nicht mehr bekannt iſt, die Frage iſt alſo nur die, mit welchem uns bekannten Volke wir die Geſchichte der Philoſophie, namentlich der moraliſchen anfangen ſollen? Man ſtreitet noch jetzt darüber, ob man ſie mit den Griechen oder mit anderen, älteren und früher cultivirten Völkern, mit Ebräern, Egyptiern, Indiern, Perſern, Arabern ꝛc. anfangen ſoll *). Es iſt gewiß, daß es Völker gab,

*) Noch in den Lehrbüchern von Eberhard, Gurlitt, Buhle, Meiners, Krug wird zuerſt von der Philoſophie dieſer Völker gehandelt. Auch Carus in ſeinen

unter welchen lange vor den Griechen philoſophiſche Gedanken, Anſichten, Hypotheſen vorhanden waren, bei anderen iſt es wenigſtens ſehr wahrſcheinlich. Auch war es unter den Griechen und Römern eine uralte Tradition, daß die Weltweisheit früher unter Orientaliſchen Völkern zu Hauſe geweſen ſey und daß Griechiſche Weiſe ſich zu ihnen begeben haben, um Schätze der Erkenntniß zu holen und ſie in ihrem Vaterlande mitzutheilen. Dieſe Ueberlieferung iſt nach und nach immer mehr mit neuen Erzählungen ausgeſchmückt und auch von den Kirchenvätern befeſtiget und erweitert worden. Allein die Nachrichten, die wir noch übrig haben, ſind ſo mit Fabeln vermiſcht, zum Theil ſo dunkel und widerſprechend, die Kenntniſſe, die wir von der Weisheit jener alten Völker haben, größtentheils ſo unſicher und dürftig und die ſpäte Nachwelt hat ſo oft der Vorwelt eine tiefe philoſophiſche Weisheit ohne allen hiſtoriſchen Grund zugeſchrieben, daß ſich hier auch durch die ſchärfſte Prüfung nur wenig Sicheres und Glaubwürdiges finden läßt. Und dieſes möchte mehr auf anderweitige, als auf eigentlich philoſophiſche Cultur bei jenen alten Völkern leiten. Uebrigens iſt nichts dawider einzuwenden, wenn man nach den Grundſätzen ächter Kritik den Spuren und erſten

---

Ideen zur Geſchichte der Philoſophie im 4 Bande ſeiner Nachgelaſſenen Werke und Bachmann Ueber Philoſophie und ihre Geſchichte. Jen. 1811. ſind dafür. Tiedemann aber und Tennemann wollen dieſe Völker ausgeſchloſſen wiſſen.

Verſuchen des Philoſophirens unter dieſen Völkern und ihres Zuſammenhangs mit der Philoſophie der Griechen nachforſcht und damit die Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft eröffnet. Man muß ſie nur noch nicht für eigentliche Philoſophie ausgeben. Jedoch wird man auch ſo mehr Spuren des philoſophiſchen Nachdenkens über das Theoretiſche und Speculative, als über das Praktiſche und Moraliſche entdecken. Was man in der letzten Rückſicht unter dieſen Völkern findet, das ſind abgebrochene Aeußerungen und Ausſprüche des moraliſchen Gefühls, der Phantaſie und des praktiſchen Verſtands und hängt meiſtentheils mit dem Glauben an hiſtoriſche Offenbarungen zuſammen. Die Griechen ſind das erſte bekannte Volk, unter welchem eigentliche Philoſophie entſtand. Auch bei ihnen finden wir zuerſt gleiche einzelne Spuren des philoſophiſchen Nachdenkens über das Sittliche, wie bei anderen älteren Völkern, allein ſie erheben ſich zu Forſchungen über die moraliſchen Principien und über den Zuſammenhang der ſittlichen Wahrheiten. Sinnlichkeit und Gefühl, Verſtand und Vernunft wurden bei ihnen der Beſtimmung dieſer Kräfte gemäßer ausgebildet. Die Ethik wurde durch ſie reicher, klarer, umfaſſender, ſyſtematiſcher, mehr von der Volksreligion abgeſondert, in mancherlei ſchöne und künſtliche Formen gebracht, zur Bildung des Menſchen, des Bürgers, des häuslichen und politiſchen Lebens gebraucht, in Schulen gelehrt, in Secten fortgepflanzt. Hier wird die Geſchichte zuverläſſiger, die Urkunden und Quellen werden zahlreicher und ſicherer, und wiewohl man allerdings

denſelben oft noch mehr Reichthum und Sicherheit wünſchen muß, ſo läßt ſich doch im Ganzen eine zuſammenhängende Geſchichte der griechiſchen Ethik liefern. Aus dem, was wir wiſſen, geht hervor, daß die Griechen wirklich faſt alles in der Ethik ſchon erſchöpft und beinahe alle nur denkbare Principien derſelben aufgeſtellt, daß ſie auch von allen dabei möglichen Abwegen und Verirrungen ſchon Beiſpiele gegeben haben. Von ihnen hat ſich auch die Philoſophie der Ethik einer Menge anderer Völker unmittelbar und mittelbar mitgetheilt und noch jetzt hängt die Moralphiloſophie unter allen Völkern, wo ſie anzutreffen iſt, mit der griechiſchen zuſammen und hat immer mehr oder weniger von ihr an ſich. Man kann alſo faſt ſagen, daß die Geſchichte der Moralphiloſophie überhaupt Geſchichte der griechiſchen Ethik unter dieſer und unter anderen Nationen ſey. In allen Rückſichten alſo muß dieſe Geſchichte mit den Griechen anfangen.

I.

Von der Moralphiloſophie der Griechen und Römer bis zu den Neuplatonikern.

Lange vor der Entſtehung eigentlicher Moralphiloſophie unter den Griechen gab es unter ihnen Dichter und Weiſe, welche moraliſche Belehrungen ertheilten und an der Milderung und Verbeſſerung ihrer Sitten arbeiteten, es waren auch moraliſche Mythen, Apologen und Gnomen unter ihnen im Umlaufe. Zwar ſind die Nachrichten darüber mit Ungewißheit und Dunkelheit umgeben, die Reſte ſittlicher Weisheit, die man aus dieſer früheren Zeit aufweist, ſind entweder unächt oder doch ſo beſchaffen, daß ſich das Aechte ſehr ſchwer unterſcheiden läßt, der Urſprung und die Bedeutung der Mythen iſt ſtreitig und ſchwierig. Doch läßt ſich einiges Allgemeines darüber theils als ſicher, theils als ſehr wahrſcheinlich annehmen und dies iſt es, was hieher gehört. Tiefere, umfaſſendere und kritiſche Unter-

ſuchungen *) brauchen wir hier um ſo weniger anzuſtellen, da hier noch nicht von einer eigentlichen ethiſchen Philoſophie, ſondern nur von einzelnen Keimen und Stoffen derſelben die Rede iſt.

Die meiſten alten griechiſchen Mythen ſind zwar theologiſch, kosmogoniſch, phyſikaliſch und hiſtoriſch, doch gibt es unſtreitig auch ſolche, welche ſittliche Begriffe, Erfahrungen und Beobachtungen ausdrückten, und ſelbſt ſolche, welche urſprünglich dieſen Zweck nicht hatten, wurden zum Theil ſchon moraliſch gedeutet und angewandt. Auch die älteſten Dichter beſchäftigten ſich nicht nur mit den Göttern, dem Urſprunge der Welt, den Naturerſcheinungen, der Geſchichte, ſondern auch mit moraliſchen Belehrungen und Zwecke. Ein ſolcher Dichter war Orpheus, der vor Homer gelebt hat. Faſt das ganze Alterthum ſtimmt darin überein, daß er nicht bloß eine erdichtete Perſon geweſen ſey, und wenn Cicero anführt **), daß Ariſtoteles das wirkliche Daſeyn

---

*) Ueber dieſe ſogenannte älteſte fabelhafte, mythiſche, poetiſche griechiſche Philoſophie überhaupt ſ. Stephani Poesis philosophica. Par. 1573. — Bruckeri Hist. crit. philos. T. I. — Tiedemanns erſte Philoſophen Griechenlands. Lpz. 1780. — Meiners Geſchichte der Wiſſenſchaften in Griechenland u. Rom 1 Bd. — Fülleborn über die Geſchichte der älteſten griechiſchen Philoſophen in ſ. Beiträgen 1, 2. — Creuzers Symbolik und Mythologie der alten Völker beſonders der Griechen. Lpz. und Darmſt. 1810. 4 Bde.

**) De nat. Deor. 1, 38.

deſſelben geleugnet habe, ſo iſt dies nur Meinung des Einzelnen, welche auch ſo viel heiſſen kann, daß ein ſolcher Orpheus, wie man ſich ihn ſpäter vorſtellte, nicht gelebt habe. Er war ein Thracier, aber er erwarb ſich ſolche Verdienſte um die Griechen, daß ſie ihn wie den ihrigen betrachteten. Er gelangte unter ihnen zu einem ſo hohen Anſehen, daß ſie ſpäterhin auch neuere Lehren auf ihn zurückführten und mit ſeinem Namen ſchmückten. Es läßt ſich nicht zweifeln, daß er die barbariſchen Bewohner des nördlichen Griechenlands zu cultiviren, namentlich die Menſchenopfer, den Mord, das Bluteſſen, die Blutrache unter ihnen aufzuheben, Humanität und Gaſtfreiheit, eine geſellſchaftliche und bürgerliche Ordnung unter ihnen einzuführen ſtrebte. Zu dieſem Zwecke bediente er ſich der Religion, der Poeſie, der Tonkunſt und eines geheimen Bunds mit Auserwählten. Er vereinigte in ſich den Dichter, den Sänger, den Religions- und Sittenlehrer, den Geſetzgeber. Geſchrieben hat er wahrſcheinlich gar nichts, ſeine Gedichte ſang er ſelbſt ab, ſeine Schüler und Verbündete haben ſpäterhin ſeine Lehren aufgezeichnet und mit Zuſätzen vermehrt. Daß er Vorſchriften zum Gebete gegeben und ſelbſt Hymnen verfaßt habe, wird ausdrücklich angeführt. Solcher Vorſchriften für alle hat er gewiß mehrere gegeben. Gewiſſe Lehren trug er ohnezweifel nur ſeinen vertrauteren Schülern vor, ſie ſind aber doch ſpäter auch zur öffentlichen Kunde gekommen und in Schriften niedergelegt worden. Ohngefähr dieſelbigen Eigenſchaften, welche Orpheus in ſich vereinte, findet man auch bei den-

jenigen Männern, welche die Griechen vorzugsweiſe mit dem Namen der Weiſen ſchmückten, und deren Zahl man zuletzt auf ſieben beſchränkte; ja von ihnen wird noch außerdem angeführt, daß ſie bald Staatsmänner, bald Heerführer, und alle Gnomiker geweſen ſeyen *). Sie ſuchten durch kurze Sittenſprüche und Lebensregeln ihr Volk zu belehren, ſie in das Gedächtniß und Herz deſſelben niederzulegen. Sie trugen dieſelbe nicht nur mündlich vor, ſondern ließen ſie auch am Eingange des Apollotempels zu Delphi in Steine eingraben, um ſie durch die Religion zu weihen und ſie zur allgemeineren Kunde und zu höherem Anſehen zu bringen und deſto ſicherer auf die ſpäte Nachwelt fortzupflanzen. Dieſe Sprüche waren keineswegs aus tiefer Speculation gefloſſen, keine allgemeine und genau beſtimmte moraliſche Grundſätze, es waren Regeln für das Leben, aus Erfahrungen geſchöpft und aus einzelnen Vorfällen abſtrahirt, praktiſche Beobachtungen, mehr Erzeugniſſe des Augenblicks, des gegenwärtigen vor-

*) Sententiosa vetustissimorum gnomicorum poetarum opera cur. E. G. Glandorf et F. A. Fortlage. Lips. 1776. 2 PP. Ηθικη ποιησις s. gnomici poetae graeci Ed. R. F. P. Brunck Argent. 1784. ed. nov. Lips. 1817. U. A. Rohde de veterum poetarum sapientia gnomica Havn. 1800. Opuscula veterum graecor. sententiosa et mor. graec. et lat. Omnia collegit, disposuit etc. J. C. Orelius 2 Voll. Lips. 1821: Dieſe Ausgabe enthält mehr, als alle frühere, ja mehr, als hineingehört. Es ſollen im Ganzen 6 Bände werden.

übergehenden Bedürfniſſes, des Gefühls, als des philoſophiſchen Nachdenkens. Die Unbeſtimmtheit und Zweideutigkeit der meiſten, die Trivialität anderer und die offenbare Unrichtigkeit sehr vieler zeigt, daß ihre Urheber ſelbſt an praktiſchen Erfahrungen noch ſehr arm und in moraliſchen Kenntniſſen noch weit zurück waren. Anfangs wurden ſie insgeſammt mit den Namen ihrer Urheber fortgepflanzt, dieſe aber kamen nach und nach großentheils in Vergeſſenheit, manche Sprüche wurden unrechten Verfaſſern zugeſchrieben, manche waren ganz namenlos, viele wurden jenen berühmten Weiſen untergeſchoben. Männer, wie Plato und Ariſtoteles, führen manche Sprüche dieſer Weiſen als ächt, bald mit Beifall, bald mit Tadel an. Es iſt gar kein Grund vorhanden, ſie alle für unächt zu erklären, ſie ſind großentheils der Beſchaffenheit, Lage, Cultur und den Bedürfniſſen der Völker, Menſchen, Zeiten und Gegenden gemäß, für welche ſie beſtimmt geweſen ſeyn ſollen. Als die ſieben Weiſen wurden gewöhnlich Thales, Pittacus, Bias, Cleobulus, Solon, Periander, Chilon genannt. Unter dieſen iſt Solon zugleich als Geſetzgeber der Athenienſer und als moraliſcher Lehrdichter berühmt. Als ſolche Dichter haben noch andere, beſonders Mimnernus, Theognis, Phocylides, Simonides und Aeſopus einen Namen erworben. Es waren poetiſche Gnomiker, deren Gedichte abgeſungen zu werden pflegten. Doch waren ſie zugleich mehr, als Gnomiker, es waren Lehrdichter, welche des menſchlichen Lebens Güter und Uebel, Freuden und Leiden darſtellten, die Tugenden,

beſonders den Patriotismus, die Tapferkeit, die Mäßigung, die Freundſchaft, die Treue in Eiden und Verträgen einſchärften, die Abhängigkeit der Menſchen von den Göttern ſchilderten und ſich in Hymnen ergoſſen. Auch hier iſt nach und nach Unächtes mit Aechtem vermiſcht worden. Aber auch in dem, was man für ächt zu halten Urſache hat, drückt ſich ein tieferer, erfahrnerer und kenntnißreicherer praktiſcher Geiſt aus, als in den proſaiſchen Gnomen. Aeſopus war nicht der Erfinder der Fabeln und nicht der einige Fabeldichter dieſes Zeitalters, aber der berühmteſte und was wir unter ſeinem Namen übrig haben, iſt meiſtentheils nicht von ihm, doch in ſeinem Geiſte gedichtet. Gewiß iſt, daß in dieſem Zeitalter die Fabel von ihm und anderen zu moraliſchen und politiſchen Belehrungen und Ermunterungen gebraucht wurde. Wie kam man aber dazu und was wollte man damit, daß man erdichtete Erzählungen von Handlungen und Begebenheiten in der Thierwelt zu dieſen Zwecken gebrauchte? Wollte man damit die Thiere den Menſchen als Muſter der Nachahmung vorſtellen? Schrieb man ihnen Verſtand, Vernunft und ihre eigenthümliche Sprache zu? Allein alsdann mußten doch wohl die Menſchen ſich ſelbſt einen höheren Grad dieſer Eigenſchaften zuſchreiben und es iſt nicht einzuſehen, warum ihnen die Thiere zur Nachahmung vorgeſtellt wurden. Oder kam es daher, weil die Thiere der Natur folgen, von welcher der Menſch abweichen kann und oft abweicht, weil ſie von Natur Tugenden an ſich haben und aus Inſtinct Tugenden und Künſte üben, die der Menſch aus freiem Entſchluſſe

und aus vernünftiger Ueberlegung ſich zu eigen machen und ausüben ſoll? Aus dieſer Reflexion laſſen ſich manche alte Fabeln erklären, aber manche fallen auch nicht unter dieſe Kategorie. Es liegt ſelbſt nicht in allen der Gedanke, ein Muſter der Nachahmung vorzuhalten, ſondern oft auch bloß der, etwas in der Thierwelt vorfallen zu laſſen, was in der Menſchenwelt auch vorfällt. Die vertraute Bekanntſchaft der Menſchen mit den Thieren, ihren Gewohnheiten und Fertigkeiten hat gewiß viel beigetragen, die Fabel zu ihrer Belehrung zu gebrauchen und ihr ſo viel Wirkſamkeit und Einfluß zu verſchaffen. Eine moraliſche Lehre für Menſchen durch Handlungen und Vorfälle in der Thierwelt anſchaulich machen, mußte viel Aufmerkſamkeit erregen und Eindruck machen. Doch es iſt hier nicht der Ort, tiefer in dieſe ſehr ſchwere Unterſuchung einzugehen, ich wollte nur bemerklich machen, daß der häufige Gebrauch der Fabel unter den Griechen wahrſcheinlich auf moraliſchen Reflexionen beruhte, die nicht gemeiner Art waren.

Unter den ſieben Weiſen wurde auch Thales genannt. Er war aus Jonien, begab ſich von da nach einigen griechiſchen Colonieen in der Nachbarſchaft und nach Großgriechenland und zuletzt nach Athen. Er wurde der Stifter der ſogenannten Joniſchen Schule und mit ihm pflegt man die Geſchichte der Philoſophie anzufangen, weil er zuerſt über den Urſprung der Welt philoſophiſch nachgedacht habe. Aber von moraliſchen Forſchungen dieſes Wei-

ſen iſt nichts bekannt. Sextus Empirikus ſagt ſelbſt *), nach der allgemeinen Meinung und ohne Widerſtreit haben Thales, Anaximenes und Anaximander, gleichfalls Joniſche Weltweiſe, nur die Phyſik zur Philoſophie gezogen. Gleichwohl läßt ſich kaum zweifeln, daß Thales eben, ſo wie die andere ſechs griechiſche Weiſe in Sittenſprüchen gelehrt habe und es ſind auch dergleichen von ihm **) und dem Anaximenes ***) aufbewahrt worden. Demnach ſcheint es, daß man dieſe Gnomik nicht als Philoſophie betrachtete. Sextus führt in derſelbigen Stelle an, daß einige der Meinung geweſen ſeyen, auch Empedokles, Parmenides und Heraklitus haben nur die Phyſik zur Philoſophie gerechnet, andere aber, die beiden erſten haben auch die Dialektik, und der letzte auch die Ethik als Theil der Philoſophie anerkannt †) Daraus folgt, daß nach der allgemeinen Meinung auch die beiden erſten wenigſtens die Ethik nicht als einen Theil der Philoſophie betrachtet haben. Empedokles und Heraklit gehörten zu den Joniſchen, Parmenides aber zu den Eleatiſchen Philoſophen. Zu jenen wird auch Archelaus aus Athen gerechnet. Er iſt ſchon dadurch ſehr bedeutend, daß er der Schüler des Anaxagoras und der Lehrer des Sokra-

*) Adv. Math. VII, 1, 6.

**) Diog. Laert. I, 35-37. Stob. Sermon. 3. 104.

***) Stob. Serm. 239. 193. 237. 269. Ejusd. Eclog. II, 8, 17.

†) A. D. und §. 6. 7.

tes war *). Von ihm führt Sextus **) an, daß er neben der Phyſik auch die Ethik für einen Theil der Philoſophie gehalten habe. Diogenes aus Laerte redet in zwei Stellen von ihm. In der einen ſagt er: "Bis zum Archelaus galt die Phyſik, ſeit dem Sokrates aber die Ethik" ***) in der zweiten ſchreibt er: "Archelaus hat die phyſiſche Philoſophie zuerſt aus Jonien nach Athen gebracht und iſt der Phyſiker genannt worden, weil in ihm die phyſiſche Philoſophie aufhörte und Sokrates die ethiſche einführte. Doch ſcheint auch jener die Ethik berührt zu haben: denn er philoſophirte über die Geſetze, über das Gute und Gerechte und Sokrates, der von ihm lernte, wurde für den Erfinder deſſen gehalten, was er vervollkommnete — Archelaus lehrte, daß nichts von Natur recht oder ſchimpflich ſey, ſondern alles nur durch das Geſetz" †). Das Wahre ſcheint alſo zu ſeyn, daß bis zum Archelaus nur die Phyſik als Philoſophie galt, daß aber er über den Grund des Sittlichen zu forſchen anfieng, daß er das Fundament der Ethik legte, welche aber erſt durch ſeinen Schüler Sokrates vervollkommnet und zur Hauptſache in der Philoſophie erhoben wurde. Dabei iſt es aber allerdings ſehr auffallend, daß dem Archelaus über den Urſprung der ſittlichen

*) Diog. Laert. II, 16.

**) L. c. §. 14.

***) Prooem. §. 18.

†) II, 18.

Begriffe eine Meinung beigelegt wird, welche Sokrates gerade beſtritt.

Man hat oft behauptet, ſich darüber gewundert und es mühſam zu erklären geſucht, daß die erſten Philoſophen Griechenlands nur über den Urſprung der Welt ſpeculirt und damit den Anfang gemacht haben. Aus dem Bisherigen erhellt aber, daß ſie ſich allerdings auch mit moraliſchen Gegenſtänden beſchäftiget haben und zwar zuerſt in praktiſchen Beobachtungen und Lebensregeln, die ſie aus der Erfahrung abſtrahirten, nachher in Nachforſchungen über den Urſprung des Sittlichen, und daß ſelbſt die hohen Verdienſte des Sokrates um die Ethik mit einer gleichen Beſtrebung eines Joniſchen Weltweiſen zuſammenhiengen. Auch Pythagoras war zugleich Naturphiloſoph und Ethiker, und auch er ließ ſich in ſeiner Jugend durch Joniſche Philoſophen belehren.

Dieſer große Mann war auf der Inſel Samos faſt 600 Jahre vor Chriſtus geboren. Die Natur hatte ihn durch äuſſere Schönheit und Würde und durch große, vielſeitige Talente des Geiſtes, wie ſie nicht leicht vereiniget ſind, ausgezeichnet: Als Jüngling reiste er im Vaterlande und im Auslande, beſonders in Phönicien und Egypten umher und verweilte am längſten in dieſem letzten Lande. Ueberall ſuchte er die Weiſe auf und erforſchte die Schätze der alten Weltweisheit, die Denkmäler des Alterthums, die Sitten, Staatsverfaſſungen, Religions- und Lehr-Anſtalten. Ohngefähr im 40 Jahre

ſeines Lebensalters kehrte er in ſein Vaterland zurück. Schon daß es von Polykrates unterjocht war, betrübte ihn, als er ſich aber vergeblich bemühte, daſelbſt eine philoſophiſche Schule und Geſellſchaft, mit welcher ohnezweifel auch moraliſche und politiſche Zwecke verknüpft waren, zu errichten, ſo faßte er den Entſchluß, ſein Vaterland zu verlaſſen und ſeinen Plan anderswo auszuführen. Er begab ſich nach Großgriechenland und ließ ſich in Kroton nieder. Hier trat er als Volkslehrer auf, hielt populäre öffentliche Vorträge für Menſchen von allen Gattungen, verſuchte, was durch Philoſophie für die Aufklärung und Beſſerung des Volks bewirkt werden könne, ertheilte für auserwählte Schüler Unterricht in den Wiſſenſchaften, beſonders in den mathematiſchen, in welchen er ſelbſt Schöpfer, Entdecker und Erfinder wurde und ſetzte ſich ſowohl dadurch, als auch durch Character und Leben in ein ſo hohes Anſehen, daß er Stifter eines erhabenen Bundes werden konnte, deſſen Mitglieder durch gemeinſchaftliche Regeln, Beiſpiel, Gewohnheit, Uebungen und eine beſtimmte tägliche Lebensweiſe nach Geiſt und Herz aufs vollkommenſte ausgebildet werden, in Freundſchaft vereint, für die Veredlung anderer Menſchen und ganzer Völker, für die Verbeſſerung der Staatsverfaſſungen, für die Rettung und Vertheidigung der Rechte der Menſchen und Bürger raſtlos thätig ſeyn ſollten. Dieſer Bund breitete ſich weit aus und brachte große Wirkungen ſowohl in ſeinem Schooße als auch von auſſen hervor. Manche ſeiner Mitglie-

der gelangten zu wichtigen Aemtern in den Staaten und ſuchten die Ideen ihres Meiſters auszuführen. Manche Staaten wurden aus der Sclaverei in Freiheit verſetzt. Weil man aber den Bund für politiſch gefährlich hielt, ſo wurde er noch bei Lebzeiten des Stifters zertrümmert. Pythagoras entfloh, die Mitglieder zerſtreuten ſich, aber viele blieben Pythagoräer, verfolgten ihre alten Zwecke und ſetzten ihre Verbindung, ſo weit es möglich war, fort und noch nach der Zerſtörung des Bundes traten viele neue Bekenner der Pythagoräiſchen Lehre hinzu. Dieſer Mann gelangte zu einem ſelttenen Ruhme, Anſehen und Einfluſſe, er theilte dem philoſophiſchen Geiſte unter den Griechen eine neue Bewegung, Erhebung und Richtung mit und wirkte noch auf die ſpäte Nachwelt. Männern von dieſer Größe pflegt man noch höhere Verdienſte zuzuſchreiben, als ſie wirklich haben, ihre Geſchichte mit Fabeln und Wundern zu umgeben, ſpäter entſtandene Lehren auf ſie zurückzuführen und von ihnen abzuleiten. Dieß geſchieht insbeſondere von ihren enthuſiaſtiſchen Anhängern, es geſchieht aber auch wohl von andern, welche ihren Lehren dadurch Anſehen und Gewicht verſchaffen wollen. Pythagoras hatte vor vielen andern dieſes Schickſal. Man gab ihn für den Erfinder der Philoſophie, der Mathematik und anderer Wiſſenſchaften aus. Man erklärte ihn für einen göttlichen Mann und Geſandten und erzählte viele Wunder von ihm. Man ſuchte die Stoffe und Keime der ſpäteren philoſophiſchen Syſteme in dem ſeinigen und ſelbſt Männer, wie Plato und Ariſtoteles, verſchmähten

es nicht, ſich auf ihn zu berufen und ſich mit ſeinem Namen und Anſehen zu ſchmücken. Man ſchob dem Pythagoras und ſeinen Schülern eine Menge von Schriften unter. Durch alles dieſes wurde ſeine Geſchichte und Lehre fabelhaft, dunkel, ungewiß, verworren und ſchwierig. Meiners hat ſich das unſterbliche Verdienſt erworben, zuerſt mehr Gewisheit, Licht und Ordnung in dieſes Chaos zu bringen. Er hat die Geſchichtſchreiber des Pythagoras und ſeiner Schule in gewiſſe Claſſen gebracht, ihren Werth und ihre Glaubwürdigkeit abgewogen und beurtheilt, das Zeitalter des Pythagoras genauer beſtimmt, die Einrichtung und den Zweck des Bundes in ihr wahres Licht geſtellt, die urſprüngliche Lehre des Samiſchen Weiſen von den ſpäteren Entſtellungen und Ausartungen derſelben ſchärfer unterſchieden, und die Aechtheit der dem Pythagoras und ſeinen Schülern zugeeigneten Schriften ſtrenger unterſucht *). Man kann dies behaupten, ohne früheren oder ſpäteren Verdienſten anderer zu nahe zu treten und ohne deswegen allen Meinungen beizutreten, welche jener Gelehrte in dieſen Unterſuchungen aufgeſtellt hat. Immer iſt es rathſam, fernere Unterſuchungen über dieſen Gegenſtand an die ſeinige anzuſchließen.

Was die Moral des Pythagoras betrifft, ſo hat Meiners über dieſelbe und ihre Reſte ſo geur-

*) Geſchichte der Wiſſenſchaften in Griechenland u. Rom I. 178 — 602.

theilt. „Man könne aus dem gänzlichen Stillſchwei-gen des Plato, aus den faſt übereinſtimmenden Nachrichten der Alten, daß Sokrates die Philoſophie zuerſt in die Städte und Wohnungen der Menſchen eingeführet, endlich aus einigen Zeugniſſen des Ariſtoteles nicht anders vermuthen, als daß die wiſſenſchaftliche Sittenlehre, die Pythagoras ſeinen Freunden vortrug, doch immer ſehr eingeſchränkt und ſeinen übrigen Lieblingsideen entſprechend geweſen ſey; Ariſtoteles nenne zwar den Pythagoras den erſten Lehrer der Ethik, ſetze aber zugleich hinzu, daß dieſer alle ſeine Betrachtungen über Tugend und Glückſeeligkeit auf Zahlen zurückgebracht habe (Magn. Mor. 1, 2.) dieſe Nachricht wäre ſchon allein hinreichend, einen jeden von der Unächtheit der moraliſchen Fragmente der Pythagoräer zu überzeugen, die Gale aus dem Stobäus und Jamblich geſammelt und aus denen Omeis ſeine ungereimte Pythagoreiſche Sittenlehre zuſammengeſetzt habe. Pythagoras habe als Moraliſte kein neues Syſtem aufſtellen, ſondern durch die Anwendung von Lehren, deren größten Theil man ſchon vor ihm für Wahrheiten gehalten, und die man alle nach ihm ſchöner und weitläuftiger ausführte und bearbeitete, vortreffliche Männer bilden wollen — übrigens verrathe die Einrichtung ſeiner Geſellſchaft die reinſte und erhabenſte Sittenlehre — und ächte Ueberbleibſel derſelben ſeyen aufbewahrt von Dikäarch bei Jamblich (Vit. Pythag. Sect. 37 — 58) von Ariſtoxenus (idid. 100—102. bei Stobäus X. XLI. 67. 97. Serm. ap. Porphyr. vit. Pyth. 39. s.)

in manchen Stellen des langen Abſchnitts des Jamblich, in welchem von der Tugendlehre der Pythagoräer gehandelt werde und deſſen größter Theil aus dem Ariſtoxenus entlehnt ſey (S. 167. s.) im 22 und 23 §. des 8 Buchs des Diogenes Laertius, deſſen Nachrichten, wie die meiſten Lehren im Diodorus (Exc. 554. s.) entweder aus Ariſtoxenus oder Dikäarch entlehnt ſeyen. Vorzüglich merkwürdig ſey das Fragment des Letzten, welches die Lehren und Ermahnungen enthält, die Pythagoras bei ſeiner Ankunft in Kroton den Jünglingen, Knaben, Frauen und dem regierenden Rathe daſelbſt gegeben habe oder haben ſoll *). Dieſe Reden ſeyen nicht nur des Pythagoras würdig und ſeiner und ſeiner Freunde Denkungsart gemäß, ſondern auch dem Geiſte der Zeit und den Bedürfniſſen der Zuhörer ſo vollkommen angemeſſen, daß man nicht anders glauben könne, als daß Dikäarch alte Denkmäler oder unverfälſchte Urkunden vor ſich hatte, als er ſie niederſchrieb. — Zu den Bruchſtücken der alt-Pythagoräiſchen Sittenlehre gehöre auch die Erklärung deſſen, was Gerecht ſey, welches ſie nach dem Ariſtoteles in eine ganz genaue Vergeltung des Guten und Böſen, was man empfangen habe, ſetzten (Eth. Nic. I, 5. Magn. Mor. IV, 3. 34.) Hernach wird nur noch etwas über die Nachricht einiger Alten hinzugeſetzt, daß Pythagoras ſeinen Freunden verboten habe, bei den Göttern zu ſchwören **).

*) Dieſe Reden finden ſich bei Jamblich. Cap. 8—11.

**) A. D. 551. f. 565—568.

Das iſt Alles, was Meiners von der alten Pythagoräiſchen Ethik beibringt. Es möchte aber weder in ſich ganz übereinſtimmend, noch durchaus richtig, noch hinreichend ſeyn. Des Pythagoras wiſſenſchaftliche Sittenlehre kann nicht ſo beſchränkt geweſen ſeyn, wenn dasjenige, was Ariſtoteles, Dikäarch, Jamblich und Diodor von ihr anführen, ganz oder auch nur dem größten Theile nach ächt iſt. Und wenn alle moraliſche Fragmente, welche Gale aus dem Jamblich geſammelt hat, unächt ſind, ſo können die Ueberbleibſel der Pythagoräiſchen Ethik, die man in dem langen Abſchnitte des Jamblich findet und die größtentheils aus dem glaubwürdigen Ariſtoxenus geborgt ſind, nicht durchaus ächt ſeyn. Wenn die Nachricht der Alten wahr iſt, daß Socrates zuerſt die Philoſophie ins praktiſche Leben eingeführt habe, ſo folgt daraus noch nicht, daß Pythagoras Ethik unbedeutend geweſen und nicht in ſeinem Bunde und durch denſelben einen großen praktiſchen Einfluß gehabt habe. Sokrates kann ihr doch einen größeren und allgemeineren Einfluß verſchafft und ſie über die Naturphiloſophie emporgehoben haben. Ariſtoteles konnte doch mit Recht den Pythagoras den erſten Lehrer der Ethik nennen. Was die Gnomiker und Jonier vorher darin gethan hatten, war doch nicht mit dem zu vergleichen, was er in dieſer Wiſſenſchaft leiſtete. Wenn der Stagirite ſagt, daß der Samier ſeine ethiſche Lehre auf Zahlen zurückgebracht habe, ſo geht dies auf den wiſſenſchaftlichen, eſoteriſchen Theil ſeiner Ethik, und ſo könnte doch Manches, was

Gale aus dem Stobäus und Jamblich geſammelt hat, ächt ſeyn und zur populären, exoteriſchen Ethik jenes Weltweiſen gehören. Verräth die Einrichtung des Pythagoräiſchen Bundes die reinſte und erhabenſte Sittenlehre ſeines Stifters, ſo möchte ſich damit nicht vertragen, daß ſie ſehr eingeſchränkt geweſen ſey und wenig oder nichts Neues enthalten habe. In einer ausführlichen Geſchichte der alten Philoſophie, in welcher noch zudem ſo manche ächte Reſte der alten Pythagoräiſchen Ethik anerkannt werden, konnte endlich mit Recht mehr über das Ganze derſelben erwartet werden, als hier geliefert wird. Der um die Geſchichte der Philoſophie ſehr verdiente Buhle ſagt darüber kaum ſo viel, unterſcheidet aber richtig zwiſchen der eſoteriſchen und exoteriſchen Moral des Pythagoras und bemerkt, daß er zuerſt die Metaphyſik der Sitten an die der Natur geknüpft und die praktiſche Vernunft mit der theoretiſchen verſchwiſtert habe *). Tennemann endlich, der zuletzt am meiſten für dieſen Theil der Literatur gethan hat, ſagt: über die Sittenlehre hätten die Pythagoräer nicht viel nachgedacht, je mehr ihr ganzes Inſtitut auf moraliſche Bildung und Ausübung der Pflichten mitberechnet geweſen, deſto weniger ſcheinen ſie das Bedürfniß einer Wiſſenſchaft derſelben gefühlt zu haben, es laſſe ſich daher, ſo lange die Aechtheit der vom Stobäus geſammelten Fragmente nicht erwieſen ſey, über ihre praktiſche Philoſophie noch weit weniger ſagen, als über ihre

*) Lehrb. der Geſch. der Philoſ. I. 272 — 276.

theoretiſche. Darauf führt er nur etwas über ihren Begriff von der Tugend und Gerechtigkeit und über das Verhältniß ihrer Vorſtellung von Gott und der Unſterblichkeit zu den ſittlichen Begriffen an *). Uebrigens möchte ſich doch über ſeine Ethik im Ganzen Gewiſſeres und Mehreres ſagen laſſen, als über ſeine theoretiſche Philoſophie.

Die Erkenntnißquellen ſeiner Moral ſind für vor allen Dingen ſein Leben und ſein Bund. Wenn die Alten ſeine moraliſchen Grundſätze darſtellen, ſo pflegen ſie ſeine Handlungen mit einzumiſchen. Durch ſie wollte er vorzüglich lehren und eine lebendige Ueberlieferung und Sitte der Tugend unter den Seinigen ſtiften. Aus ſeinem Beiſpiele leiteten ſeine Schüler moraliſche Lehren ab. Spätere Schriftſteller ſetzten dazu noch die Handlungen alter, ächter Pythagoräer hinzu. So iſt es in der Darſtellung der Pythagoräiſchen Ethik bei Jamblich, wo überall Lehren und Handlungen untereinander gemiſcht ſind. Sein Bund ſollte theils das ächte ſittliche Leben ausdrücken, theils eine Anſtalt ſeyn, um weiſe und tugendhafte Männer zu bilden, durch ſie das Volk, das öffentliche Leben, die Verfaſſungen der Staaten zu verbeſſern, den Deſpotismus zu ſtürzen, und die wahre Republik einzuführen. Die Mitglieder deſſelben waren Cönobiten, die nach gemeinſchaftlichen Regeln lebten. Natürlich ſollten ſie nicht alle als allgemeine Regeln der Moral gelten, allein

*) Geſch. der Philoſ. I. 138—143.

es ſollten doch in dieſer Geſellſchaft alle die Tugenden geübt werden, welche Pythagoras lehrte. Es wurde auch in derſelben Moral gelehrt und zwar durch Sentenzen, durch Symbola d. h. hier allegoriſche und poetiſche Sprüche und Reden *). Pythagoras ſtand im Alterthum als Ethiker in einem hohen Ruhme. Ariſtoteles ſagt von ihm, daß er es zuerſt unternommen habe, von der Tugend zu lehren **), und daß ſchon vor Sokrates die Pythagoräer über das Gerechte, die Ehe und dergleichen philoſophirt haben ***), und

---

*) Jamblich. Vit. Pyth. p. 84. 86. ſagt, die Tugend ſey unter ihnen gelehrt worden δια των πυθαγορικων αποφασεων, εις τον βιον και τας ανθρωπινας υπολῃψεις διατεινουσων das ſey der τυπος της δια των αποφασεων παρ᾽ αυτας γινομενης επανορθωσεως εις πασας αρετας και ολον τον βιον διατεινων geweſen, außerdem aber habe noch der τροπος διδασκαλιας δια των συμβολων bei ihnen Statt gefunden. Symbole hatten übrigens die Pythagoräer noch in anderen Bedeutungen, welche nicht hieher gehören. Ich muß hier bemerken, daß, wenn ich den Jamblich anführe, es nach der Ausgabe von Küſter Amstel. 1707. geſchieht und daß ich mich nur auf ſolche Stellen berufe, welche Jamblich ſelbſt, wie Meiners gezeigt hat, aus älteren glaubwürdigen Schriftſtellern ſchöpfte.

**) Magn. Mor. I, 1. πρωτος μεν ουν ενεχειρεσε Πυθαγορας περι αρετης ειπειν.

***) Metaphys. XII, 4. Dem Sokrates wird übrigens der Vorzug eingeräumt; περι των ηθικων αρετων

Jamblich führt an, daß man von ihm ſage, er habe die Lehre von der Wahl der Güter und von den Pflichten der Menſchen erfunden *). Von ſeinen moraliſchen Schriften iſt eben ſo wenig, als von anderen, etwas übrig geblieben. Von ſeinen moraliſchen Sprüchen und Lehren hat ſich um ſo mehr Vieles auf die Nachwelt fortgepflanzt, je tiefer er verehrt wurde, je mehr ſeine Schüler und Anhänger das Gedächtniß übten und an des Meiſters Worten hingen und ſich erkannten. Die goldenen Worte, die unter ſeinem Namen bekannt ſind, rühren freilich in dieſer Geſtalt nicht von ihm her, aber einzelne moraliſche Sprüche von ihm ſind gewiß darin anzutreffen. Die moraliſchen Abhandlungen und Fragmente von alten Pythagoräern, die Stobäus und andere aufbewahrten und aus welchen man auf die ethiſche Lehre des Meiſters ſchließen möchte, ſind kritiſch verdächtig und Meiners glaubt erwieſen zu haben, daß ſie ſpäter erdichtet und unterſchoben worden ſind **). Es bleibt alſo nichts anders

---

ὁριζεσθαι καθολου ζητειν πρωτον daß er über die ethiſchen Tugenden zuerſt im Ganzen und Allgemeinen geforſcht habe, indem die Pythagoräer ſich nur mit einzelnen moraliſchen Gegenſtänden beſchäftigten.

*) l. c. p. 110. φασι προσευρειν την αἱρεσιν των ἡμετερων αγαθων και προσηκουντων εργων.

**) Gale hat die meiſten geſammelt unter dem Titel: Πυθαγορειων αποσπασματα Pythagoreorum fragmenta partim apud Stobaeum partim alibi reperta

übrig, als das Leben des Pythagoras und die Einrichtung des von ihm geſtifteten Bundes, die Nachrichten des Ariſtoteles von ſeiner Ethik, die dahin gehörigen Stellen des Jamblich und Diogenes Laertius, ſo weit ſie aus alten glaubwürdigen Schriftſtellern ſchöpfen und was ſonſt damit übereinſtimmt, zu Rath zu ziehen und unter ſich zu vergleichen, um ein Bild der alten ächten Pythagoräiſchen Ethik zu entwerfen. Man erwarte übrigens hier nicht, daß zu dieſem Zwecke Handlungen des Pythagoras erzählt und die Einrichtungen ſeines Bundes werden beſchrieben werden. Sie ſollen nur für den gegenwärtigen Zweck benutzt werden.

Pythagoras drang überall auf oberſte Principien. "Er ſagte, ein Princip ſey überall vom höchſten Werthe, in der Wiſſenſchaft, in der Erfahrung, im Urſprunge der Dinge — es ſey aber ſchwer zu erkennen — in der Wiſſenſchaft gehöre kein gemeiner Verſtand dazu, die Theile des Gegenſtands recht ins Auge zu faſſen und zu beurtheilen, und zu beſtimmen, welches das Princip derſelben ſey, es liege aber ſehr viel daran und es ſeye faſt um die Erkenntniß aller Dinge gethan, wenn das Princip nicht richtig gefaßt werde: denn ohne Kenntniß des wahren Princips finde gar kein geſundes Wiſſen Statt,

---

Cantabr. 1670. Nachher ſind ſie Cant. 1671. ſammt anderen alten Schriften unter dem gemeinſchaftlichen Titel herausgekommen, Opuscula mythologica, ethica et physica.

eben ſo wenig als ohne einen Regenten eine Familie oder ein Staat beſtehen könne *).“ Schon dies läßt vermuthen, daß er auch in der Ethik Principien werde aufgeſtellt haben, aber die Beſtimmung derſelben hat große Schwierigkeiten.

Zuerſt kommt hier ſeine Zahlenlehre in Betracht. Wenn dieſe an ſich ſchon ſchwierig iſt, ſo iſt ſie es noch mehr in ihrer Anwendung auf die Ethik. Dort haben wir doch mehr Nachrichten, hier gibt Ariſtoteles allein und zwar ſehr dürftige Notizen. Er ſagt nur, Pythagoras habe die Tugenden auf Zahlen zurückgebracht, aber mit Unrecht: denn die Gerechtigkeit ſey keine gleichvielmal gleiche Zahl **) und anderswo, die Pythagoräer hätten zuerſt die Mathematik getrieben, ſie über andere Wiſſenſchaften hinaufgeſetzt, ſich von früher Jugend an eifrigſt mit derſelben beſchäftiget und daher ihre Principien für die Principien aller Dinge gehalten, da von Natur die Zahlen vor den Dingen ſeyen, da in den Zahlen mehr, als im Feuer, der Er-

---

*) Jamblich. p. 153. ſ.

**) Magn. Mor. 1 c. *ου γαρ εστιν η ἀρετη αριθμος ισακις ισος* d. i. keine Zahl, die aus zwei gleichen Zahlen, von welchen die eine durch die andere multiplicirt iſt, entſteht. Metaph. XIII, 4. heißt es kürzer: *Πυθαγορειοι τους λογους εις τους αριθμους ανηπτον, οιον τι εστι καιρος, η το δικαιον, η γαμος.*

de oder dem Waſſer Aehnlichkeit mit dem, was iſt oder geſchieht, ſey, ſo hätten ſie auch die Gerechtigkeit, die Seele, den Verſtand, die Zeit u. ſ. w. zu den Zahlen gerechnet *). Dazu kommt noch eine Stelle, wo Ariſtoteles aus Veranlaſſung ſeines Begriffs von der Tugend ſich auch auf die Pythagoräer beruft: Die Tugend iſt ein Mittleres (zwiſchen dem zu Viel und zu Wenig, zwiſchen zwei fehlerhaften Extremen) Sündigen kann man auf vielerlei Weiſe, das Böſe iſt, wie die Pythagoräer behaupten, etwas Vielfaches und Unbegrenztes, das Gute aber etwas Einfaches und Beſtimmtes; daher iſt jenes leicht, dieſes aber ſchwer; es iſt leicht, vom Zwecke abzuweichen, ſchwer aber, ihn zu treffen. Aus dieſen Gründen iſt das zu viel oder zu wenig Laſter, die Mittelſtraße aber Tugend. Die Guten ſind es nur auf Eine, die Böſen ſind es auf allerlei Weiſe, wie ein Dichter geſagt hat **).“ Wie dieſe arithmetiſche Moral zu verſtehen ſey, läßt ſich aus Mangel weiterer Nachrichten nicht mehr genau beſtimmen, doch läßt ſich ſo viel abnehmen, daß Pythagoras Gleichförmigkeit, Har-

*) Metaph. I, 5. Es heißt, ſie hätten ſie für αριθμων παθος ausgegeben. Auch Gott ſtellten ſie unter den Begriff der Zahl, ſie dachten ihn als das Centralfeuer, keineswegs aber ließen ſie ihn aus der Zahl entſtehen Stob. Ecl. I. p. 302. s. ed. Heeren.

**) Ethic. Nic. II, 5.

monie, Einheit, Beſtimmtheit zum Weſen der Tugend rechnete. Er leugnet nicht die Mehrheit und Vielheit der Tugenden, er lehrte ſie ausdrücklich, aber er behauptete doch, daß es nur Eine Tugend gebe, nämlich in Anſehung der Geſinnung und inſofern ſich in allen Gattungen der Tugenden ein gleiches Ebenmaaß ausdrückt. In dem Laſter hingegen fand er eine ins Unendliche gehende Ungleichheit, Veränderlichkeit, Unbeſtimmtheit. Die Tugend war nach ſeiner Vorſtellung einer gleichen genau beſtimmten Regel unterworfen und in allen ihren Zweigen nur das Reſultat multiplicirter gleicher Zahlen, das Laſter aber war ſich ungleich, ohne eine allgemeine Regel, wild, veränderlich. Daraus folgte auch, daß die Tugend in ſich übereinſtimmend, harmoniſch, das Laſter widerſprechend, disharmoniſch ſey. Mehr läßt ſich wohl nicht beſtimmen.

Eben ſo hat es auch keinen Zweifel, daß er Gottähnlichkeit zum Weſen der Tugend rechnete. Es gehörte zu ſeinen Sprüchen oder Loſungsworten: Folge Gott *). Alles, was er und ſeine Jünger vom Thun und Laſſen der Menſchen lehrten, zielte auf die Uebereinſtimmung mit Gott, das war das Princip ihrer Philoſophie und die Regel des Lebens **). Gott dachten ſie ſich zwar als ein feuriges und leuchtendes, aber doch zugleich auch als ein verſtändiges, allwiſſendes und moraliſches Weſen, wel-

---

*) Stobaei Ecl. II, 7. p. 66. Tom. II. ed. Heeren.

**) Jamblich. p. 72. 115.

ches alles regiere, von welchem Alles Gute komme, von welchem man allein das Gute erbeten und deſſen Wohlgefallen man zu erwerben ſuchen müſſe *). Pythagoras führte es als den ſtärkſten Grund der Dankbarkeit der Kinder gegen ihre Eltern an, daß ſie ſelbſt die Verehrung des Göttlichen von ihnen empfangen hätten **). Er war ſelbſt ein religiöſer Mann. Er betete zu den Göttern, gedachte ihrer beſtändig und verordnete in ſeiner Geſellſchaft, daß ihnen zu Ehren täglich Lieder zur Leyer geſungen werden ſollten ***). Man ſagte von ihm, daß er die göttliche Philoſophie und die Verehrung des Göttlichen verbunden habe †). Man erzählte viele Beiſpiele ſeiner Frömmigkeit ††). Den Eid wollte er heilig gehalten wiſſen, wenn er geſchworen ſey,

---

*) Jamblich. 115. s. Aristot. de coel. II, 13. Stob. l. c. επου θεω ως ουχ ορατω — νοητω δε — id. I, 28. p. 58. T. I. πυθαγορας των αρχων την μεν μοναδα θεον και το αγαθον, ητισεστιν η του νοος φυσις, αυτος ο νους. —

**) Jamblich. p. 29. και γαρ το θειον παρ' αυτων μεμαθηκαμεν τιμαν. —

***) Diog. Laert. VIII, 23. Jamblich. p. 126.

†) Jamblich. 127. Die θεια φιλοσοφια iſt ohnezweifel ſo viel als φιλοσοφια του θειου.

††) Bei Jamblich fängt die Erzählung derſelben ſo an: την τε οσιοτητα αυτου πειρασθωμεν επιδειξαι και τα απ' αυτης θαυμαστα εργα επιδειξωμεν εαυτοις — p. 112.

wünſchte aber, daß alle Menſchen ſo wahrhaftig ſeyn möchten, daß jeder Eid hinwegfalle *).

Die Haupttugenden waren ihm Gerechtigkeit, Mäßigung und Tapferkeit.

Ueber ſeinen Begriff von der Gerechtigkeit finden wir bei den Alten verſchiedene Nachrichten und Erklärungen. Ariſtoteles läßt ihn lehren, daß die Gerechtigkeit darinn beſtehe, jedem Menſchen genau wieder zu vergelten, ihn ſo zu behandeln, wie man von ihm behandelt worden iſt, jeden mit denſelbigen Gütern zu belohnen, die man von ihm empfangen hat, und ihm daſſelbige Uebel zuzufügen, was man von ihm erlitten hat, beides in gleicher Maaße **). Die meiſten, auch noch Tennemann,

*) Diodor. Sic. Exc. p. 555. Weſs. Carm. aur. v. 2. 9. Jambl. p. 35.

**) Ethic. Nic. V, 8. δοκει τισι το αντιπεπονθος ειναι απλως δικαιον, ωσπερ οι Πυθαγορειοι εφασαν. ωριζοντο γαρ απλως το δικαιον το αντιπεπονθος αλλω Magn. Mor. I, 34. p. 122. Opp. T. II. Casaub. Εστι δε δικαιον και το αντιπεπονθος, ου μην τοι γε ως οι Πυθαγορειοι ελεγον. εκεινοι μεν γαρ ωοντο, δικαιον ειναι, α εποιησε τις, ταυτα αντιπαθειν. — Ethic. ad Eudemum IV, 3. Δοκει δε τισι και το αντιπεπονθος απλως ειναι δικαιον, ωσπερ οι πυθαγορειοι εφασαν. ωριζοντο γαρ απλως το δικαιον το αντιπεπονθος αλλω. Das iſt das eigent-

haben dies dem Ariſtoteles geglaubt. Meiners ſagt" *): Zu den Bruchſtücken der alten Pythagoräiſchen Sittenlehre gehört auch die Erklärung deſſen, was Gerecht ſey, welches ſie nach dem Ariſtoteles in eine ganz genaue Vergeltung ſowohl des Guten, als des Böſen ſetzten, was man empfangen habe — Wenn man das αντιπεπονθος ſo beſtimmt, ſo war der Begriff der Pythagoräer vom Gerechten gegen alle Einwendungen ſicher. Behaupteten ſie hingegen, wie Ariſtoteles ihre Meinung auslegte, daß die Gerechtigkeit darinn beſtehe, einem jeden gerade das und ſo viel zu geben, als man erhalten habe, und ihn genau eben ſo und eben ſo viel leiden zu laſſen, als er Unrecht gethan, ſo lehrten ſie eine bis zur Ungereimtheit pünctliche und in unzähligen Fällen gar nicht ausführbare Wiedervergeltung". Allein wenn man auch ihren Begriff ſo erklärt, wie Meiners gethan hat, ſo war er nicht nur an ſich Einwendungen ausgeſetzt, ſondern man kann auch dagegen anführen, daß Pythagoras ſonſt lehrte, man ſolle auch Beleidiger und Feinde mit Güte behandeln. Wahrſcheinlich hat Ariſtoteles einen Begriff, den jener Weiſe von der Gerechtigkeit überhaupt und an ſich, oder von göttlicher oder bürgerlicher Gerechtigkeit aufſtellte, mit der Pflicht der Gerechtig-

liche jus talionis, Aug um Aug, Zahn um Zahn — Dieſen Begriff von Gerechtigkeit beſtreitet auch Ariſtoteles.

*) A. D. S. 666.

keit, welche die Menſchen im Privatleben auszuüben haben, verwechſelt. Ganz andere Begriffe des Pythagoras von Gerechtigkeit führt Jamblich *), an, zwar nicht in der beſten Ordnung und nicht überall deutlich, aber doch ſo, daß ſie mit anderen bekannten Grundſätzen dieſes Weiſen übereinſtimmen. Es ſind aber folgende: 1) Das Princip der Gerechtigkeit iſt das Gemeinſchaftliche und Gleiche unter den Menſchen, ſo daß Alle wie Ein Körper und Eine Seele ſind und Ein Eigenthum haben, ſo ſollte es von Rechtswegen ſeyn **). 2) Die Gerechtigkeit wird durch die geſellſchaftliche Verbindung der Menſchen untereinander nothwendig. Sie finden ſich von Natur zu einander hingezogen, ſie ſind Eines Geſchlechts, Eine Familie und ſollen ſich inſofern achten, die Geſetze unterſtützen und ſich Allem, was mit denſelben ſtreitet, widerſetzen ***). 3) Es gibt eine nomothetiſche Gerechtigkeit, welche der gerichtlichen vorzuziehen iſt, jene erhält die moraliſche Geſundheit, dieſe heilt von moraliſchen Krankheiten †). 4) Das kräftigſte Mittel zur Erhaltung der Gerechtigkeit in der Geſellſchaft iſt der Glauben an Gott. Gott ſorgt für die Menſchen, wir bedürfen ſeines Regiments und können demſelben nicht widerſtehen, wir ſind von Natur zur Wildheit geneigt

*) Cap. 30. p. 142 — 156.

**) L. c. p. 142.

***) L. c. 143. 145.

†) L. c. 145.

und werden von Inſtincten, Begierden und Affecten hin und her getrieben, wir haben eine erhabene Leitung nöthig, durch welche Maaß und Ordnung in uns komme; wir ſollen der Schwäche und Veränderlichkeit unſerer Natur und der ſchuldigen Frömmigkeit ſtets eingedenk ſeyn und Gott, den Beobachter und Wächter der Menſchen, ſtets vor Augen haben. Wir ſollen eher Unrecht leiden, als thun *). 5) Zur Gerechtigkeit gehört auch, daß man ſich den Zeiten, Perſonen, Umſtänden, Verhältniſſen, dem Alter, der Würde, den Verdienſten anderer gemäß beträgt, doch läßt ſich dies Betragen nicht unter eine genau beſtimmte Regel bringen **). Endlich wird zur Gerechtigkeit auch die Haltung der Verträge erfordert ***).

Was *Pythagoras* unter der *Mäßigung* verſtand und begriff, erſieht man theils aus den Regeln, die er ſeinem Bunde gab, theils aus den Nachrichten der Alten von ſeiner Lehre. Man ſollte durchaus alles Regelloſe, Ungemeſſene und Ausſchweifende fliehen, keine heftige Empfindungen und Affecten in ſich dulden, ſich in einem Zuſtande der Gleichmüthigkeit, des Gleichgewichts, der gleichen ruhigen Gemüthsſtimmung erhalten. Man ſollte ſich ſolcher Speiſen enthalten, welche reizen, unordentliche Neigungen hervorbringen und den Gebrauch der Vernunft hin-

*) L. c. 148.

**) L. c. 151 — 153.

***) L. c. 155. s.

dern, auch die erlaubte und unſchuldige immer mäßig genießen und ſich dadurch zur Contemplation des Ueberſinnlichen und zur Uebung aller Tugenden fähiger machen. Die Wolluſt ſollte man als die heftigſte, täuſchendſte und verderblichſte Leidenſchaft fliehen, an die Befriedigung des Geſchlechtstriebs vor dem 20. Jahre gar nicht denken, ihn nur in der Ehe und auch in dieſer ſelten, mit Maaß und Vorſicht befriedigen, und auch inſofern ſeinen Körper ſchonen und ehren. Man ſollte, wenn man Kinder zeugen wolle, mäßige und geſunde Nahrung genießen, ſich nicht berauſchen, ſeinen Körper nicht in einen unordentlichen Zuſtand verſetzen, indem aus einer ſchlechten, widerſprechenden, unordentlichen Miſchung im Körper ſchlechter Saamen und ſchlechte Kinder entſtehen. Beiſchlaf und Ehe mit der Mutter, Tochter und Schweſter und jede unnatürliche Zeugung ſollten verabſcheut werden. In jedem Lebensalter ſoll man nicht nur dahin ſtreben, was jetzt zu thun iſt, ſondern auch dahin, was man in den nachfolgenden Lebensaltern ſeyn und thun ſoll. Ueber Ruhm, Reichthum und ähnliche Güter ſoll man ſich erheben, doch nicht ganz gleichgültig dagegen ſeyn *).

Was die Tapferkeit betrifft, ſo werden von dem Jamblich nur Beiſpiele angeführt, wie Pythagoras überall umherreiſte, ſich den größten Gefahren ausſetzte und die ſchwerſten Anſtrengungen

*) Jambl. p. 89 — 92. 156 — 174. 36. Stob. Serm. 99, 41. Diog. VIII, 23.

und Arbeiten übernahm, ſein Vaterland verließ und ſein Leben unter Fremden zubrachte, die Tirannei zerſtörte, Ordnung in den Republiken wiederherſtellte, Staaten aus der Sclaverei in die Freiheit verſetzte, die Ungerechtigkeit bändigte, beſſeren und ſanfteren Menſchen ein väterlicher Leiter ward, wilde und verwegene Menſchen von ſeinem Umgange und ſeiner Geſellſchaft entfernte, den einen mit Freuden Hülfe leiſtete, den anderen mit aller Macht widerſtand, wie manche ſeiner Schüler eher den Tod litten, als ſie die Satzungen ihres Meiſters übertraten *).

Auf den Körper ſollte große Sorgfalt gewandt werden, damit er ein tüchtiges Werkzeug der Seele würde. Er ſollte nicht ausgemergelt, gepeiniget, geſchwächt, aber in Ordnung und Gehorſam gehalten werden. Fettigkeit und Schwere des Körpers ſollte vermieden werden. Man ſollte ſich der möglichſten Reinlichkeit befleißigen, den Körper häufig abwaſchen, bewegen, üben und ihm Fertigkeiten und Geſchicklichkeiten zu eigen machen **).

Auch die Seelen- und Geiſtes-Kräfte ſollten von frühester Jugend an geübt und ausgebildet werden. Man ſollte geiſtige Fertigkeiten und Kenntniſſe als Güter ſchätzen, die man anderen mittheilen könne, ohne ſie ſelbſt zu verlieren, die bis zum Tode

---

*) L. c. p. 174—185.

**) Diog. Laert. VIII, 23. Jambl. p. 84. Diodor. Exc. p. 555.

fortdauern, oft einen unſterblichen Ruhm erwerben, zu Geſchäften tüchtig machen, die Menſchen über das Thier und barbariſche Völker zu cultivirten erheben *).

Gegen alle Menſchen ſoll man von einer liebenden, gütigen, theilnehmenden Geſinnung durchdrungen ſeyn und ſie ihnen mit der That beweiſen. Man ſoll ſich als Mitglied der großen Menſchenfamilie beweiſen, auch des Feindes Freund zu werden trachten, ſelbſt Thiere, da ſie eine gemeinſchaftliche Natur mit uns haben, nicht ohne die größte Noth tödten und unſchuldige Pflanzen nicht ohne hinreichende Urſache verderben und zerſtören, ſich alſo mit einem allgemeinen Wohlwollen gegen die ganze Schöpfung erfüllen **).

Gatten ſollen ſich unverbrüchliche Treue beweiſen. Die Männer ſollen keine fremde Weiber erkennen und dafür ſorgen, daß nicht wegen ihrer Nachläſſigkeit und Schlechtigkeit ihre eigenen Weiber den Stamm verfälſchen. Sie ſollen bedenken, daß ſie ihre Weiber unter Opfern, unter den Augen der Götter empfangen und heimgeführt haben. Sie ſollen den Hausgenoſſen und Bürgern das Beiſpiel eines gemäßigten und geordneten Lebens geben ***). Die Frauen ſollen überlegen, daß es ihnen ihre Eltern, wegen ihrer weiblichen Natur verzeihen werden, wenn

*) Jambl. p. 31 — 33. Diog. Laert. l. c.

**) Diog. Laert. l. c. Jamblich. p. 30. 80. 35. s.

***) Jambl. p. 56. s.

ſie ihre Männer mehr, als die Urheber ihres Lebens, lieben, daß ſie daher wohl thun, entweder ſich ihren Männern gar nicht zu widerſetzen oder zu glauben, daß ſie ſiegen, wenn ſie ihnen nachgeben *). Andere Bündniſſe werden durch Handſchriften und Säulen befeſtiget, der Bund zwiſchen Gatten durch Kinder. Die Eltern ſollen die Liebe ihrer Kinder gewinnen, nicht die natürliche, über welche ſie nicht Meiſter ſind ſondern die freiwillige. Sie ſollen ſie in Arbeiten, Uebungen und zweckmäßigen Erduldungen erziehen und ihnen Speiſen geben, die ſich für ein arbeitſames und enthaltſames Leben paſſen. Die größte Ungerechtigkeit iſt es, wenn Eltern und Kinder von einander getrennt werden **). Jünglinge ſollen niemand ſchimpfen und den Schimpfenden nicht antworten. Ein beſcheidener Jüngling wird leicht die Rechtſchaffenheit während ſeines ganzen Lebens bewahren. Er ſoll hören lernen, um ſprechen zu lernen. Den Weg, welchen er ins höhere Alter gehen will, ſoll er ſogleich betreten und diejenigen nachahmen, welche ihm vorangegangen ſind. Den Aelteren ſoll er nicht widerſprechen; er wird in der Folge auch mit Recht verlangen, daß ihm Jüngere nicht Unrecht thun ***). Kinder ſollen ihre Eltern, Jüngere die Alten und Greißen ehren. Das, was der Zeit nach vorhergeht, wird überall in der Natur, im Leben, in den Staaten demjenigen, was in der Zeit

*) Jambl. p. 40—43.

**) Jambl. p. 35. 172. s.

***) Jambl. p. 38—40.

folgt, vorgezogen. Der Aufgang der Sonne geht dem Niedergang, die Morgenröthe dem Abend, der Anfang dem Ende, die Geburt dem Tode vor. Die urſprünglichen Einwohner gehen den Ankömmlingen vor und unter dieſen haben die Anführer der Colonieen und die Stifter der Städte den Vorzug. Die Götter gehen den Dämonen, dieſe den Halbgöttern, dieſe den Menſchen, und unter dieſen die Eltern den Kindern vor. Kinder ſind ihren Eltern ſo großen Dank ſchuldig, als ein Todter demjenigen ſchuldig ſeyn würde, der ihn wieder ins Leben einführte. Es iſt gerecht, daß wir diejenigen vor allen anderen lieben, die uns zuerſt die größten Wohlthaten erwieſen haben und ſie niemals betrüben. Die Eltern allein erweiſen Wohlthaten vor der Geburt, was die Nachkommen Gutes thun, davon ſind die Vorfahren die Urheber. — Die Götter verzeihen wohl denjenigen, welche ihre Eltern eben ſo ſehr, als ſie ſelbſt ehren, denn auch das Göttliche lernen wir durch unſere Eltern kennen *). Aus der wahren Freundſchaft muß Streit und Eiferſucht entfernt ſeyn, wo möglich, aus aller und jeder, wo nicht, doch aus der Freundſchaft mit Eltern, mit älteren Perſonen und mit Wohlthätern; ſonſt wird die Freundſchaft zerſtört, es darf in ihr keine Wunden und Narben geben. Freunde ſollen einander nachgeben und den Zorn unterdrücken, beſonders jüngere gegen ältere. Zurechtweiſungen und Ermahnungen müſſen ältere den jüngeren mit Milde, Liebe und Vorſicht geben.

*) Jambl. p. 28—30. Diog. Laert. VIII, 22.

Treue und Wahrheit, im Ernſt und Scherz, darf in der Freundſchaft niemals fehlen, durch Lüge wird ſie geſchwächt oder zerſtört. Nicht das Unglück des Freunds oder eine unter Menſchen unvermeidliche Schwachheit, ſondern nur eine große und nicht zu beſſernde Unſittlichkeit iſt ein hinreichender Grund zum Bruche der Freundſchaft *). Uebrigens ſoll der Menſch nach Freundſchaft mit Allen und mit Allem ſtreben, nach Freundſchaft mit den Göttern durch Frömmigkeit und eine mit Wiſſenſchaft verbundene Verehrung, nach Freundſchaft der Seele mit dem Körper, des vernünftigen Theils mit dem unvernünftigen, durch Philoſophie und Contemplation, nach Freundſchaft mit anderen Menſchen, im häuslichen und öffentlichen Leben, ſelbſt mit den Thieren, und in ſeiner eigenen Natur, dadurch, daß er alle ſeine Kräfte, ſelbſt die entgegengeſetzte, in Harmonie bringt. Feindſchaft muß man gegen diejenigen, welche nicht ganz laſterhaft ſind, nicht freiwillig faſſen, hat man aber Urſache dazu, ſo muß man tapfer wider den Laſterhaften kämpfen, wenn er ſich nicht beſſert. Man muß aber nicht mit Worten, ſondern mit Thaten kämpfen, und es muß ein rechtmäßiger, heiliger Krieg ſeyn, wie er dem Menſchen gegen den Menſchen geziemt. Selbſt muß man nie zur Zwietracht Veranlaſſung geben, ſo weit es immer möglich iſt. In der ächten Freundſchaft muß alles möglichſt beſtimmt und unter Geſetze gebracht, nichts zufällig und willkührlich ſeyn. Sie muß ſo durch Gewohn-

*) Jambl. p. 85. ſ.

heit geordnet ſeyn, daß der Umgang und das Geſpräch nicht oberflächlich, zwecklos und nachläſſig, ſondern immer beſonnen und beſcheiden ſey und daß keine fehlerhafte Gemüthsbewegung, Neigung und Begierde dabei Statt finde *). Regenten und Obrigkeiten ſollen bedenken, daß ihnen das Vaterland vom Volke als ein gemeinſchaftliches Depoſitum anvertraut iſt, ſie ſollen es daher ſo regieren, daß ſie es unverletzt als ein Erbtheil den Nachkommen überliefern, und dieſen Zweck werden ſie gewiß erreichen, wenn ſie ſich allen Bürgern gleichſtellen und durch nichts mehr als Gerechtigkeit über andere hervorragen. Sie ſollen dafür ſorgen, daß keiner die Geſetze übertrete, keiner aus Furcht vor den Strafen ſeine Vergehungen verhülle, daß alle aus Achtung gegen die Tugend die Geſetze befolgen **).

Um alle dieſe Tugenden zu üben und ſich zu eigen zu machen, muß man beſonders folgende Mittel anwenden. Am Anfange jedes Tags ſammle man ſein Gemüth, erinnere ſich an die nächſte Vergangenheit und bereite ſich vor, um den Tag würdig und pflichtmäßig zuzubringen. Am Ende jedes Tags prüfe man ſich ſelbſt, was man erfahren, was man gethan, ob und wie weit man ſeine Beſtimmung erfüllt habe. An jedem Tage befolge man eine gewiſſe regelmäßige Lebensordnung und Diät, übe und ſtärke die Kräfte des Geiſts und des Körpers.

*) Jambl. p. 85. s. 185—193. Stob. Serm. 67.

**) Jambl. p. 34—37.

Muſik und Geſang dienen zur Geſundheit und zur ſittlichen Bildung. Das Gemüth wird dadurch aufgeheitert und in eine harmoniſche Stimmung verſetzt, heftige und unruhige und ſchmerzhafte Bewegungen deſſelben können dadurch geſtillt, und ſanfte, erfreuende Rührungen und Empfindungen hervorgebracht, und Krankheiten zuweilen geheilt werden. Auch die Leſung der Dichter kann zur Verbeſſerung der Sitten gebraucht werden *).

Dies iſt es, was über die Ethik des Pythagoras theils mit Gewisheit, theils mit hoher Wahrſcheinlichkeit beſtimmt werden kann. Damit iſt das allgemeine Urtheil, was wir voraus über dieſelbe gefällt haben, hinreichend gerechtfertiget. Und da allerdings das, was wir von ihr wiſſen, faſt durchaus vortrefflich iſt, ſo möchte man wohl ſchließen, daß ſie, wenn uns das Ganze bekannt wäre, ſich noch vollkommener darſtellen würde. Wir finden darin Spuren reiner, ſpeculativer Ethik und alle Kennzeichen einer trefflichen ausgeführten und angewandten Tugendlehre und Aſcetik.

Weder der Eleatiſchen, noch der atomiſtiſchen Philoſophen Syſtem war der Sittenlehre günſtig. Von den erſten iſt gar nicht bekannt, daß ſie irgend moraliſche Lehren vorgetragen, vertheidiget

*) Diodor. Exc. p. 555. Jambl. p. 81. 92—96. 50. s. Porphyr. Vit. Pyth. p. 35. 40. ed. Rittersh. und die Noten von dieſem p. 59.

oder beſtritten haben; die Art von Pantheismus, welchen ſie annahmen, ſcheint alle philoſophiſche Beſchäftigung mit dem Sittlichen ausgeſchloſſen zu haben. Was aber die andere betrifft, ſo muß man ſich wundern, angeführt zu finden, daß einer unter ihnen, Demokritus auch moraliſche Grundſätze aufgeſtellt habe, deren Verbindung mit der Atomenlehre man nicht einſehen kann und auch nicht nachgewieſen wird. Er war ein großer Bewunderer des Pythagoras und gedachte auch deſſen in ſeinen Schriften *), vielleicht iſt ihm durch ihn die Ethik werth geworden. Er ſchrieb unter anderen Schriften auch moraliſche unter den Titeln: Pythagoras — Ueber die Gemüthsſtimmung des Weiſen — Ueber die Rechtſchaffenheit oder Tugend — Das Füllhorn — Ueber die Gleichmüthigkeit — Ethiſche Denkwürdigkeiten **). Stobäus führt auch noch ein Buch von ihm über die Glückſeeligkeit an ***). Alle dieſe Bücher ſind verloren gegangen, allein die Nachrichten der Alten ſtimmen darin überein, daß er das höchſte Gut in der Gleichmüthigkeit, in einer feſten, harmoniſchen, ruhigen Stimmung der Seele ſetzte und dieſe aus

*) Diog. Laert. IX, 38.

**) Diog. l. c. 46. Anſtatt υπομνηματων η οικων muß wohl geleſen werden υπομν. ηθικων — Er führt noch außerdem an Bücher περι των εν αδη — Τριτογενεια τουτ᾽ εστι ὁ τι τρια γινεται εξ ᾽αυτης α παντα τα ανθρωπινα συνεχει Von dem Buche ευεστω ſagt er: ουχ ευρισκεται —

***) Eclog. II, 7. p. 76. Heer. Serm. 1.

einer weiſen **Wahl** und Unterſcheidung zwiſchen den angenehmen **Empfindungen** entſtehen ließ *). Uebri-

*) Diog. l. c. 45. τελος δε ειναι την ευθυμιαν, ου την αυτην ουσαν τη ἡδονη — αλλα καθ' ην γαληνως και ευσταθως η ψυχη διαγει, υπο μηδενος ταραττομενη φοβου, η δεισιδαιμονιας, η αλλου τινος φοβου. καλει δ'αυτην και ευεστω και πολλοις αλλοις ονομασι. Dieſe verſchiedene Namen bezeichneten nicht ganz daſſelbe, ſondern verſchiedene Theile und Seiten dieſer Gemüthsſtimmung. Das Werk des Demokritus von der Glückſeeligkeit war in 9 Bücher getheilt, von welchen jedes einen dieſer Namen trug: ευθυμιη, αταραξιη, αθαμβιη, der letzte war ευεστως Fabric. Bibl. graec. I. p. 804. Stobäus Ecl. l. c. ευδαιμονιαν και ευθυμιαν, και ευεστω, και αρμονιαν, συμμετριαντε και αταραξιαν καλει· συνιστασθαι δ'αυτην εκ του διορισμου και της διακρισεως των ἡδονων, και τουτ' ειναι το καλλιστον και συμφορωτατον ανθρωποις — Seneca de tranquillit. animi c. 2. Hanc stabilem animi sedem Graeci ευθυμιαν vocant, de qua Democriti volumen egregium est, ego tranquillitatem voco — Ergo quaerimus: quomodo animus semper aequalis, secundoque cursu eat, propitiusque sibi sit et sua laetus adspiciat, et hoc gaudium non interrumpat, sed placido statu maneat, nec attollens se unquam, nec deprimens; id tranquillitas erit. Seneca beſchreibt hernach die Mittel, in dieſen Zuſtand zu gelangen, und dieſe nimmt Tennemann I. 296. als eben ſo viele Lehren des Demokritus ſelbſt an, welches jedoch nicht ſicher iſt.

gens ließ Demokritus ſo wie Alles, alſo auch die Seele aus den Atomen, ihrer Bewegung und Verbindung entſpringen *) und alle Begebenheiten und Handlungen nothwendig geſchehen **). Ob und wie fern dies mit ſeinen ſittlichen Grundſätzen vereinbar ſey, daran muß er allerdings gedacht haben. Diogenes ſetzt unmittelbar nachher, nachdem er ſeine moraliſchen Grundſätze angeführt hatte, noch hinzu, daß er auch gelehrt habe: alles Entſtandene ſey ſcheinbar oder Gegenſtand der Meinung, nur Atomen und Raum ſeyen von Natur oder wahr und wirklich ***). Auch Sextus ſchreibt ihm dieſe Lehre zu und erklärt ſie noch deutlicher, indem er die Demokritiſche und ſkeptiſche Philoſophie vergleicht †). Von dieſem

*) Diog. l. c. 44. Aristot. de anim. I, 2. Sext. Emp. adv. Matth. VII, 116.

**) Diog. 45. παντα κατ' αναγκην γινεσθαι —

***) L. c. ποιητα δε νομιμα ειναι, φυσει δε ατομα και κενον.

†) Pyrrh. Hypotyp. I, 30. ο Δημοκριτος λεγει, ετεη ατομα και κενον. ἐτεη μεν γαρ λεγει αντι του ἀληθειᾳ, κατ' αληθειαν δε υφεσταναι λεγων τας τε ατομους και κενον — Zugleich wird angeführt, Demokrit habe daraus, daß der Honig einigen ſüß, andern bitter ſcheine, geſchloſſen, daß er an ſich weder ſüß noch bitter ſey. In einer andern Stelle adv. Log. I. §. 135. wird dieſe Lehre mehr im Allgemeinen beſchrieben: Δημοκριτος δε αναιρει τα φαινομενα ταις αισθησεσι, και τουτων λεγει μηδεν

wird ſie zwar nur auf ſinnliche Gegenſtände und ihre Eigenſchaften bezogen, allein Demokrit nahm überall nur Körper an, auch die Seele oder den Geiſt, welche er für einerlei hielt *), ließ er aus Atomen und ihrer Bewegung entſtehen. Auch das in ihr Vorgehende, auch ihre jedesmalige Zuſtände, auch die Handlungen der Menſchen mußte er conſequenterweiſe für Schein, und nicht für gut oder böſe an ſich, und doch zugleich für nothwendig halten. Man findet jedoch darüber keine ausdrückliche Erklärungen von ihm aufgezeichnet. Uebrigens hat Stobäus eine Reihe moraliſcher Ausſprüche und Sentenzen von ihm aufbewahrt, in welchen gar nichts davon zu bemerken iſt, daß ſeine atomiſtiſchen Grundſätze einen ſchädlichen Einfluß auf ſeine Sittenlehre gehabt hätten. Dieſe Ausſprüche ſind wirklich meiſtentheils vortrefflich und nicht gemein, ſondern ausgeſucht. Folgende verdienen

---

φαινεσθαι κατα αληθειαν, αλλα μονον κατα δοξαν· αληθες δε εν τοις ουσιν ὑπαρχειν το ατομους ειναι και κενον. νομω γαρ φησι γλυκυ, και νομῳ πικρον, νομῳ θερμον, νομῳ ψυχρον, νομῳ χροιη — απερ νομιζεται μεν ειναι και δοξαζεται τα αισθητα, ουκ εστι δε κατα αληθειαν ταυτα — Offenbar iſt hier κατα δοξαν und νομῳ einerlei, beides heißt ſo viel als der Meinung, dem Scheine nach. Bei dem Diogenes ſteht dafür νομιμα. Dieſe Bedeutung von νομος und νομιμος pflegt von den Lexicographen nicht bemerkt zu werden. Noch Schneider hat ſie nicht.

*) Diog. 44. ψυχην και νουν ταυτον ειναι.

hier ausgezeichnet zu werden. Für die Menſchen entſpringt die Glückſeeligkeit aus dem Maaße des Vergnügens und aus dem Ebenmaaße des Lebens. Das Fehlende und das Ueberflüſſige ſtört die Gleichmüthigkeit und bringt große Bewegungen in der Seele hervor. Man muß ſeine Beſtrebungen auf das Mögliche richten, mit dem Gegenwärtigen zufrieden ſeyn, an diejenigen, welche beneidet und bewundert werden, wenig denken, deſto mehr aber das Leben der Unglücklichen betrachten, damit dir dein eigenes Loos deſto größer und glücklicher erſcheine und dein Gemüth nicht durch Begierde nach Mehrerem gequält werde. Denn derjenige, welcher die Reiche und von andern für glücklich gehaltene bewundert, unternimmt immer etwas Neues und verlangt nach Dingen, welche dem Geſetze zuwider ſind *). Dem Menſchen kommt es zu, mehr für die Seele als für den Leib zu ſorgen. Eine vollkommene Seele kann die Unordnungen des Körpers zurechtbringen, die körperliche Stärke aber ohne vernünftige Ueberlegung macht die Seele um nichts beſſer **). Du wirſt Gottes würdig werden, wenn du nichts ſeiner Unwürdiges thuſt. Richte dein Leben ſo ein, als wenn du kurz und lang leben würdeſt ***). Es

*) Sermon. I. p. 4. s. edit. Francof. 1581. Die Ausgaben der Sermonen weichen ſehr von einander ab. In dieſer ſind die Sammlungen der Mönche Antonius und Maximus mit der Stobäiſchen verknüpft.

**) L. c. p. 4.

***) L. c. Serm. II. p. 35.

entſpringt große Freude aus dem Anblicke guter Handlungen *). Die Mäßigung vermehrt das Angenehme und erhöht das Vergnügen **). Manche gebieten über Städte und gehorchen den Weibern ***). Tapfer iſt der, welcher nicht nur über ſeine Feinde, ſondern auch über ſeine Lüſte ſiegt †). Diejenigen, welche die körperlichen Lüſte befriedigen und ihre Zeit mit Eſſen, Trinken und Wolluſt zubringen, haben nur ein kurzes, vorübergehendes Vergnügen, aber viel Schmerz und Traurigkeit folgt nach; die Sehnſucht nach denſelbigen Genüſſen peiniget ſie und wenn ſie das, was ſie begehren, erlangt haben, ſo iſt das Vergnügen ſogleich vorbei, es hat nichts Nützliches an ſich und gewährt nur einen kurzen Kitzel und bald bedürfen ſie wieder daſſelbige ††). Der Gute thut nicht nur kein Unrecht ſondern er will es auch nicht †††). Die Begierde nach Vielem verliert das, was man ſchon hat [1]). Die Frömmigkeit muß man offen an den Tag legen und die Wahrheit ſtandhaft vertheidigen [2]). Es iſt beſſer, ſeine eigenen Fehler zu tadeln, als fremde [3]). Die Unrecht leidende muß

---

*) Serm. XXVIII. p. 82.
**) Serm. XXXVII. p. 115.
***) XXXVIII. 127.
†) XXXIX. 139. XLVIII. 167.
††) XLIV. p. 165.
†††) LI. 187.
1) LIII. 220.
2) LXI. 235.
3) LXVI. 250.

man mannhaft vertheidigen und ſie nicht vernachläſſigen. Diejenigen, welche etwas des Exils oder der Feſſeln oder einer anderen Strafe würdiges gethan haben, muß man verurtheilen, und nicht aus Gewinn oder Laune freiſprechen. Wer ehrwürdige ehrt, handelt recht und tugendhaft. Achte andere Menſchen nicht mehr, als dich ſelbſt: thue etwas Böſes nicht eher, wenn es niemand erfahren wird, als wenn es alle wiſſen. Achte dich ſelbſt am meiſten und ſchreibe dir ſelbſt das Geſetz vor, nichts Ungereimtes zu thun. Die Menſchen gedenken mehr der böſen, als der guten Thaten. So iſt es recht: gleichwie der, welcher ein anvertrautes Gut zurückgegeben, nicht gelobt zu werden braucht, wer es aber behalten hat, getadelt wird. Eben ſo iſt es mit einem Fürſten: denn er iſt nicht dazu erwählt, um zu ſchaden, ſondern um zu nützen *). Dem Weiſen ſteht die ganze Erde offen; das Vaterland einer tugendhaften Seele iſt die Welt **) Muth iſt der Anfang der That, das Glück aber Meiſter über ihr Ende ***). Armuth und Reichthum ſind Namen des Bedürfniſſes und Ueberfluſſes. Wer noch etwas bedarf, iſt nicht reich, und wer nichts bedarf, iſt nicht arm. Wenn du nicht viel begehrſt, ſo wird dir wenig viel ſcheinen. Wenig begehren macht, daß die Armuth gleich viel mit dem Reichthum gilt †). Die Menſchen werden durch das Bewußtſeyn eines

---

*) CLII. 529. s.

**) CLVIII. 554.

***) CLXVIII 575.

†) CCXXXVII. 778.

laſterhaft geführten Lebens beunruhiget und geängſtiget; inzwiſchen erdichten ſie Lügen von Schrecken nach dem Tode *). Wer ruhig leben will, muß weder im Privat- noch im öffentlichen Leben viel, und nichts, was über ſeine Kräfte geht, unternehmen, den ſich ihm darbietenden Ueberfluß des Glücks ablehnen und nicht mehr annehmen, als er tragen kann; eine bequeme Laſt iſt ſicherer, als eine große **). Man kann freilich nicht dafür ſtehen, daß alle dieſe Ausſprüche wirklich von dem Demokritus ſind ***), aber ſo viel iſt doch klar, daß er auch als moraliſcher Weiſer einen großen und dauerhaften Ruhm und manche treffliche ſittliche Grundſätze hatte.

Die bisherigen griechiſchen Philoſophen lebten meiſt einfach, ſelbſt zum Theil dürftig, im Kreiſe auserwählter Schüler, ſie forſchten und lehrten aus Liebe zur Wahrheit und aus Drang des Geiſts. Sie verlangten keine Belohnung für ihren Unterricht, Achtung und Ehrenbezeugungen wurden ihnen oft von ſelbſt zu Theil. Zum Theil ſuchten ſie auch auf das Volk, auf die Verbeſſerung der Sitten und Staatsverfaſſungen zu wirken. Pythagoras war ſelbſt

*) CCXLVII, 815.

**) CCXLIX. 822.

***) Stolle in der Hiſtorie der heidniſchen Moral S. 161 ff. ſchreibt ihm nach der Edition des Stobäus Tigur 1543. manche Ausſprüche zu, die ich in der oben angeführten Ausgabe gar nicht gefunden habe.

ein philoſophiſcher Prediger für Menſchen von allen Ständen, Lebensaltern und Geſchlechtern und ſuchte in ſeinem Bunde Männer zu bilden, welche ſein Werk fortſetzen und wohlthätige moraliſche und politiſche Veränderungen bewirken ſollten. Nach den Kriegen der Griechen mit den Perſern, nach den glorreichen Siegen, welche ſie über dieſelben davongetragen, nach dem warmen, ausdauernden Enthuſiasmus für die Freiheit, den ſie im Kampfe bewieſen hatten, erwachte unter ihnen ein reges Beſtreben, auch im Inneren ihrer Staaten mehr Freiheit zu ſchaffen, wie es oft nach ſolchen Kriegen zu geſchehen pflegt. In mehreren griechiſchen Staaten wurde die Demokratie an die Stelle der Ariſtokratie geſetzt. Jetzt wurde viel über politiſche Verfaſſungen, ihre verſchiedenen Gattungen und Vorzüge geſtritten. Athen drohete die anderen Staaten zu unterjochen, mit ihm wetteiferte beſonders Sparta. Zugleich hatten ſich Ueppigkeit, Reichthum, Künſte, Verfeinerung, einſeitige, intellectuelle und äſthetiſche, nicht moraliſche Cultur unter den griechiſchen Völkern verbreitet. In ſolchen Zeiten bilden und zeigen ſich Redner, Politiker, Demagogen, welche die Gunſt des Volks zu gewinnen und es zu leiten ſtreben. In öffentlichen und Privat=Verſammlungen wird über politiſche Gegenſtände geſtritten und declamirt. Die Politik wird Materie des Tags und allgemeines Geſpräch. Es kommt nicht darauf an, was darinn das beſte und weiſeſte iſt, ſondern was jetzt durchgeſetzt und erreicht werden kann, was der herrſchenden Stimmung des Volks am gemäßeſten iſt. Der Un=

terricht und die Uebung in der Beredſamkeit, in der Kunſt, für und wider Alles, was man will, zu ſprechen, wird ein Gewerbe und dehnt ſich auch über andere Gegenſtände, als die Politik, aus. Kenntniſſe, Philoſophie und Redeübungen treten aus den Schulen ins öffentliche Leben und werden politiſche Maſchinen. So waren die griechiſchen Sophiſten, ähnlich manchen Demagogen und Rednern in der franzöſiſchen Revolution. Keineswegs wollten ſie, wie Pythagoras, durch Philoſophie, Unterricht und Bildung, die Sitten und Staatsverfaſſungen verbeſſern, ſondern ſie ergriffen die Gährungen und den Revolutionsgeiſt unter dem Volke, um ſich geltend zu machen, zu glänzen und zu herrſchen. Sie beſchränkten ſich aber darauf nicht; ſie übten und lehrten überhaupt die Kunſt, alles zu behaupten und zu beſtreiten, die ganze bisherige Philoſophie wankend zu machen — höhere Zwecke, als Gewinnſucht und Eitelkeit, waren bei ihnen nicht wahrzunehmen. Eine philoſophiſche Schule, Secte, Geſellſchaft bildeten ſie gar nicht, ſie hatten auch weder gemeinſchaftlich, noch jeder für ſich Syſteme. Aber ſie ſind in der Geſchichte der Philoſophie dennoch, wegen ihrer Beziehung auf vorhergegangene und nachfolgende Philoſophie und vorzüglich die moraliſche, ſehr merkwürdig. Man hat, beſonders inſofern, verſchieden über ſie geurtheilt. Meiners ſagt *): "Die Erfinder und Lehrer des

---

*) In der Geſchichte der Ethik I. S. 40 f. mit Beziehung auf ſeine Geſchichte der Wiſſenſch. in Griechenl. u. Rom II. 189 ff.

erſten Syſtems der Ethik waren die Sophiſten, welche in oder unmittelbar nach den Zeiten blühten, wo die Griechen die glorreichen Siege über die Perſer erfochten und mit einem hohen Enthuſiasmus für Freiheit und Vaterland alles wirklich aufgeopfert oder aufzuopfern ſich bereitwillig gezeigt hatten. Wer könnte es ohne die unverwerflichſten Denkmäler glauben, daß in dieſen Zeiten, wo gemeinſchaftliche Gefahren alle griechiſchen Völker vereiniget, wo man zur Abtreibung dieſer Gefahren alle Kräfte des Geiſts und Körpers angeſtrengt und die erhabenſten Tugenden geübt hatte, in vielen griechiſchen Städten weiſe oder ſich ſo nennende Männer aufgeſtanden ſeyen, welche Religion und Tugend, Freiheit und Vaterland, Geſetze und Verfaſſungen öffentlich beſtritten und verſpotteten, daß dieſe angeblichen Weiſen ohne gemeinſchaftliche Lehrer und andere ſichtbare gleichſtimmende Verhältniſſe, wie von einem böſen Dämon zur Untergrabung der Religion und guten Sitten angetrieben, daß endlich eben dieſe Feinde und Spötter der Religion und Tugend nicht nur in allen Städten von Griechenland geduldet, ſondern ſogar mit Reichthümern und Ehre überſchüttet werden? Die Sophiſten ſind vorzüglich Schuld daran, daß die Periode der guten Sitten unter keinem großen und gebildeten Volke ſchneller vorübergieng, als unter den Griechen, und daß Griechenland bald nach den herrlichen Siegen über die Perſer durch innere Kriege und durch alle Arten von Unterdrückungen und Laſtern zerrüttet und geſchändet wurde. Das Syſtem der Selbſtſucht und Sinnlichkeit iſt in Rückſicht ſeiner

vornehmſten Grundſätze nie ſcheinbarer und kühner vorgetragen worden, als von den griechiſchen Sophiſten." Ganz anders urtheilt Tennemann. Er ſucht zu erklären, warum die Sophiſten die Moral angegriffen haben, und zu zeigen, daß dieſe ihre Verirrung verzeihlich ſey. Nichts, ſagt er, lag ihren Zwecken näher, als Ethik und Politik. Aber es läßt ſich leicht vorausſehen, daß ſie in dieſen Theilen der Philoſophie, die bisher ohne wiſſenſchaftliche Cultur geblieben waren, nichts Großes für die Wiſſenſchaft leiſten konnten, weil ſie keinen wiſſenſchaftlichen Zweck hatten und ohne Principien nur auf einem Meere von Meinungen herumſchwankten. Es war eigentlich keine Moral, ſondern ein Syſtem von Neigungen, was ſie an die Stelle jener ſetzten. Dieſe Verirrung iſt ihnen aber zu verzeihen. Da die eigentliche Quelle und das Princip der Moral noch nicht entdeckt war, da die Gültigkeit der moraliſchen Gebote auf der Religion beruhte, und dieſe ein Gemiſch von Aberglauben und unlautern moraliſchen Erkenntniſſen war, welche jezt anfieng bei den heller Denkenden ihr Anſehen zu verlieren, ſo iſt es keine unerwartete Erſcheinung, daß Moralität als ein Hirngeſpinſt und ein Wahn der Einfalt erſchien, und der Menſch der Verbindlichkeit jedes anderen Geſetzes entzogen wurde, dasjenige ausgenommen, welches die Natur ihm, als phyſiſchem Weſen, durch ſeine Kräfte, Gefühle und Bedürfniſſe vorgeſchrieben hat. Die Sophiſten wollten als helle Köpfe glänzen, ſie konnten alſo nicht dem Volksaberglauben und den herrſchenden Vorurtheilen huldigen; ſie verwarfen alle, freilich unlautere und verun-

ſtaltete, religiöſe Gefühle, welche, ſo lange als ihre Quelle nicht entdeckt war, nur als Täuſchungen und Blendwerke erſcheinen mußten. Kann man ſie tadeln, wenn ſie, dem Geiſte ihrer Zeit nachgebend, den religiöſen Glauben und die moraliſche Ueberzeugungen als Irrthümer beſtritten und dagegen Glückſeeligkeit und Klugheit als das einzige Princip aller Handlungen aufſtellten? Aber freilich konnten ſie auch keine Anſprüche auf Achtung machen. Denn wenn ihr Character moraliſch geweſen wäre, ſo würden ſie ganz anders verfahren ſeyn und Irrthümer des Verſtands beſtritten haben, ohne den Anſprüchen der moraliſchen Vernunft zu nahe zu treten *). Ich muß dieſen beiden Männern hier widerſprechen.

Nach der Tapferkeit, der Freiheits- und Vaterlandsliebe, welche in den Kriegen mit den Perſern bewieſen wurde, iſt es doch nicht ſo wunderbar und unerklärlich, daß Männer, wie die Sophiſten unter den Griechen aufſtanden. Solche Tugenden ſind nicht ſelten von Völkern bewieſen worden, die ſonſt eben nicht in hohem Grade moraliſch cultivirt waren. Der Krieg ſelbſt bringt Verwilderung und moraliſche Uebel aller Art hervor. Und wenn nach demſelben ein Drang nach freieren Conſtitutionen unter einem Volke erwacht und politiſche Revolutionen vorgehen, ſo werden die alten Bande gelöſt, die Geſetze verlieren ihr Anſehen, die Furcht vor Strafen verſchwindet, die Begierden und Leidenſchaften brechen heftig

*) Geſch. der Philoſ. I. 349. f.

hervor, Factionen bilden ſich, Pöbel und Militär herrſchen oft und unerhörte Greuel und Grauſamkeiten kommen zum Vorſchein. Wird zugleich Luxus, Weichlichkeit und Reichthum verbreitet, ſo ſteigt das Verderben noch höher. In ſolchen Zeiten bilden ſich Volks-Redner und Leiter, politiſche Philoſophen, die alles vorher im Staate Beſtandene erſchüttern, Schönſchwazer, Improviſatoren, Diſputatoren und fertige Kämpfer in den Verſammlungen. Die Wiſſenſchaften werden Gegenſtände leichter Unterhaltung und Rednerei, und dienen dem Vergnügen und politiſchen Zwecken. Man darf wohl, mit gehöriger Unterſcheidung, ſich hier auf die Franzoſen berufen. Sie waren im Anfange ihrer Revolution kein ſittlich gebildetes und tugendhaftes Volk, ſie haben dennoch in den Kriegen hohe Tapferkeit, Patriotismus, Aufopferung, Enthuſiasmus für Freiheit bewieſen. Der Krieg ſelbſt verdarb die Nation noch mehr, er bereicherte ſie mit fremden Schätzen, verſenkte ſie tiefer in Ueppigkeit und Ausſchweifung und unter den fortgehenden Stürmen der Revolution ſtiegen Greuel aller Art aufs höchſte und wahre Sophiſten traten als Redner in Verſammlungen, in Schulen und Schriften auf. Nichts Großes und Heiliges blieb unangetaſtet, nichts Ungereimtes und Ungeheures unvertheidiget.

Von der andern Seite ſind doch auch die Angriffe der Sophiſten auf die Moral nicht aus einer ſo ſchlechten Beſchaffenheit, welche dieſe Wiſſenſchaft vor ihnen hatte, zu erklären. Man kann nicht ſagen

daß die frühere griechiſche Moralphiloſophie ganz ohne wiſſenſchaftliche Principien war und bloß auf der öffentlichen abergläubiſchen und unſittlichen Religion ruhte. Die Ethik des Pythagoras insbeſondere enthielt ſehr reine Principien und Ideen, welche ganz und gar unabhängig von der öffentlichen Religion waren. Selbſt in den wenigen Reſten der alten gnomiſchen und der demokritiſchen Ethik leuchten freiere Beſtrebungen und höhere ſittliche Grundſätze hervor. Schon hatte man angefangen, die Ethik von der Phyſik zu trennen und jene ſowohl in Schulen als auch dem Volke beſonders vorzutragen. Pythagoras baute ſeine Moral gar nicht auf die mythiſche Religion, machte aber von dieſer oft eine ſittliche Anwendung und Deutung. Wären nicht die meiſten Denkmäler der früheren griechiſchen Ethik verloren gegangen, ſo würden wir wahrſcheinlich noch mehr von ihr rühmen können. Mich dünkt, daß ſelbſt die Art und Weiſe, wie die Sophiſten die Moral angreiffen und zu vernichten ſuchen, beweist, daß ſchon vor ihnen nicht wenig in derſelben geleiſtet war. Mit aller Anſtrengung der Geiſteskraft und der Beredſamkeit beſtreiten ſie etwas Beſtehendes. Sie leiten die Richtigkeit der Moral nicht aus den herrſchenden moraliſchen Meinungen conſequent ab, ſondern ſie ſuchen mit aller Anſtrengung die Principien ſelbſt umzuſtürzen, auf welche die Moral bisher gegründet worden war. Die Gottähnlichkeit, die Harmonie, die Gleichförmigkeit, die Gleichmüthigkeit, die Naturgemäßheit und Würde in der Tugend wurden durch

ganz entgegengeſetzte irreligiöſe und rohſinnliche Grundſätze von ihnen bekämpft.

Die Sophiſten hatten kein allen gemeinſchaftliches Syſtem in Beziehung auf das Sittliche. Nicht einmal der Antimoralismus kann als Character aller dieſer Männer betrachtet werden. Es gab unter ihnen auch Lobredner der Tugend. Prodikus ſchrieb ein Werk über den Herkules oder über die Tugend und trug die darinn enthaltene Dichtung und Lehre auch mündlich vor. In dieſem herrlichen Stücke, welches Xenophon aufbewahrt hat und den Sokrates wiederholen läßt *), iſt die Moral der rohen Sinnlichkeit und des gemeinen ausſchweifenden Genuſſes, der Moral der Thätigkeit, des Verdienſtes und der höheren daraus entſpringenden Glückſeeligkeit, durch welche ein Herkules gebildet wurde, entgegengeſtellt. Alles iſt darinn ſo wahr, ſo einfach und natürlich, ſo anziehend und voll ſittlichen Gefühls, daß man dies ſchwerlich für eine bloße Prunkrede zum Schein halten und annehmen kann, daß dieſer Sophiſte zu anderer Zeit eben ſo wider die Tugend geſprochen habe. Weder Xenophon, noch Sokrates geben dies zu verſtehen. Es wird zwar von dem Philoſtratus **) angeführt, daß dies eine von den Prunkreden war, welche Prodikus in den griechiſchen Städten hielt und wodurch er die Einwohner bezauberte, daß er die Tugend nur als

*) Memorab. Socr. II, 1.

**) Vit. Sophistar. p. 482. ss.

Declamator und aus Gewinnſucht gelobt habe und ſelbſt den Laſtern ſeiner Zeit ergeben geweſen ſey. Ich will mich nicht darauf berufen, daß man den Sophiſten insgeſammt aus Haß mehr Böſes nachſagte, als ſie jeder einzeln verdienten. Wenn aber auch das Angeführte wahr iſt, ſo kann man dennoch behaupten, daß es unter den Sophiſten Vertheidiger der Tugend gegeben und daß weder roher Senſualismus noch Antimoralismus der gemeinſchaftliche Character ihrer Lehre war. Wenn auch dieſe Tugendlehrer ehrgeizige und eigennützige Abſichten mit ihren Vorträgen verbanden und ſelbſt nicht tugendhaft lebten, ſo kann es doch Maxime von ihnen geweſen ſeyn, für die Tugend zu ſprechen und wer will ihre Ueberzeugung richten?

Die Reden des Kallikles im Gorgias des Plato und die des Traſymachus, Glauko und Adimantus im erſten und zweiten Buche ſeiner Republik enthalten das Vornehmſte, Ausführlichſte und Deutlichſte, was uns das Alterthum über die Angriffe der Sophiſten auf die Sittlichkeit aufbewahrt hat. Man ſieht daraus, daß die Angriffe theils wider die Reinheit und Uneigennützigkeit der Tugend, theils wider die bürgerlichen Geſetze, die man damals mit den Moralgeſetzen identificirte oder in Eine Claſſe brachte, alſo wider alle Moralität und Freiheit gerichtet waren. Beides wird zwar in den Reden vermiſcht, allein man kann es doch unterſcheiden und es wird daraus wahrſcheinlich, daß einige Sophiſten nur moraliſche Senſualiſten, andere aber eigentliche

Antimoraliſten waren. Die erſten ſprachen ſo *): Das iſt das von Natur Gute und Rechte, das iſt die rechtſchaffene Lebensweiſe, daß man ſeine Begierden ſo groß wie möglich werden läßt und ſie nicht einſchränkt, daß man auch den ſtärkſten Begierden durch Tapferkeit und Klugheit Genüge zu leiſten weiß, daß man durchaus jede Begierde befriedige. Weil nun dieß den Meiſten nicht möglich iſt, ſo tadeln ſie Andere, welche die Kraft dazu beſizen, und verhüllen dadurch aus Schaam ihre eigene Schwäche; ſie geben die Ungebundenheit für etwas Schändliches aus, um beſſere Naturen zu beſchränken; da ſie ſelbſt ihre Begierden nicht zu ſtillen wiſſen, ſo loben ſie aus Mangel an Stärke die Mäßigung und die Gerechtigkeit — Ueppigkeit, Ungebundenheit, Freiheit mit Kraft — das iſt Tugend und Glückſeeligkeit, alles Uebrige iſt Ziererei, unnatürliche Sazung, thörichtes Geſchwäz der Leute und nichts werth — Wenn diejenigen glücklich wären, die nichts bedürfen, ſo wären die Steine und die Todten am glücklichſten — Das Gute und Angenehme iſt einerlei" — Das waren doch wohl noch praktiſche Lehren, die ſich in eine gewiſſe ſyſtematiſche Verbindung bringen, aus welchen ſich Regeln des Verhaltens ableiten ließen und mit welchen die Freiheit des Menſchen beſtehen konnte.

Noch weiter gieng die Sophiſtik, wenn ſie folgende Behauptungen aufſtellte. Das Geſetz der

---

*) Kallikles in Platos Gorgias p. 492 s. Steph. 98. s. Bipont.

Natur iſt, daß durchaus das Stärkere und Beſſere das Schwächere und Schlechtere beherrſche und zu ſeinem Vortheile und Vergnügen gebrauche. Was man nach dem bürgerlichen Geſetze Unrecht leiden nennt und dem Unrecht thun vorzieht, das iſt Schwäche und Schlechtigkeit, was man nach demſelben Unrecht thun nennt und tadelt, das iſt Stärke und Recht. Die bürgerlichen Geſetze ſind von der großen Menge ſchwacher Menſchen gemacht, die ſich dadurch vor den Stärkeren ſchützen und das ſogenannte Unrechtthun und = Leiden abwenden wollten. Hätten ſie Kraft genug gehabt, Gewalt zu gebrauchen und andere zu überwältigen, ſo würden ſie an ſolche Geſetze nicht gedacht haben. Nur aus Furchtſamkeit haben ſie dieſe Geſetze eingeführt, nicht aber aus der Ueberzeugung, daß ſie an ſich gut, wahr und gerecht ſeyen. Was nach den Geſetzen Ungerechtigkeit heißt, das iſt mit den größten Vortheilen, und was Gerechtigkeit, mit den größten Nachtheilen verknüpft. Es iſt alſo naturgemäß und weiſe, ungerecht, naturwidrig, thöricht und einfältig, gerecht zu ſeyn. Uebrigens iſt es ſehr nützlich und bringt große Vortheile, wenn ſich der Ungerechte oft den Schein der Gerechtigkeit zu geben weiß. Kraft und Anſtrengung, Schlauheit und Klugheit ſiegt immer zuletzt und leitet zur höchſten Glückſeeligkeit. Dieſen Lehren zufolge war alſo Alles, was man Ethik nannte, aller Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht, zwiſchen dem Guten und Böſen, nicht in der Natur gegründet, ſondern bloß eine Erfindung der Schwäche und Furchtſamkeit und der daraus ent-

ſtandenen bürgerlichen Geſetzgebung *). Damit war alle Moral und auch im Grunde alle Freiheit des Menſchen umgeſtürzt.

Die Sophiſten hatten ſich früheren reineren Sittenlehren widerſetzt, ſie zu vernichten geſucht und einem verderbten Zeitalter und Volke gefröhnt. Sokrates trat wider ſie auf und ohne ſie wäre er vielleicht nicht ſo groß und bedeutend geworden. Er wollte eben ſo wenig, wie ſie, eine Schule und Secte errichten, aber eine Verbeſſerung der Sitten durch Belehrung, Berathung, Unterredung, Ermahnung und Beiſpiel im Privatleben bewirken. Die verkehrten ſittlichen Begriffe und Abſichten der Sophiſten wider ſie ſelbſt und bei anderen zu beſtreiten und richtigere reinere Begriffe und Zwecke an ihre Stelle zu ſetzen, war dazu unumgänglich nothwendig. Die Wichtigkeit alles menſchlichen Wiſſens maß er nach ſeinem Einfluß auf das praktiſche Leben ab, dieſes Wiſſen hielt er auch für das in der That Gewiſſere und Sicherere. Wenn er auch die Ethik nicht zuerſt ſchuf, ſo hob er ſie doch mehr, als vorher je geſchehen und gab ihr ein neues ſtärkeres Gewicht. Er führte die Philoſophie ins Leben ein, ſo fern er ſie wirkſam im häuslichen und öffentlichen Leben zu machen ſtrebte, darinn ihren Werth ſetzte, ſie ſelbſt im gewöhnlichen Leben, nicht bloß in der Schule, vortrug und ſie von Unterſuchungen, die keinen praktiſchen Nutzen haben

---

*) Plato Gorg. p. 79 sqq. Bip. de rep. L. 1. 2. Theaetet. p. 112. de legg. p. 76. Bip.

oder zu keinen ſicheren Reſultaten leiten, entfernte. Er dachte nicht daran, ein Syſtem der Ethik aufzuſtellen oder ſie akroamatiſch im Zuſammenhange vorzutragen, aber er entwickelte in Dialogen durch Fragen und Antworten die moraliſchen Begriffe und die Gründe der ſittlichen Ueberzeugung aus dem Bewußtſeyn anderer. Immer verfuhr er dabei ganz populär und bediente ſich dabei vorzüglich der Induction, der Analogie, der Ironie. Doch hielt er allerdings auf gewiſſe feſte ſittliche Grundſätze, von welchen alle ſeine Belehrungen durchdrungen ſind. Er ſchöpfte ſeine Weisheit nicht aus Büchern, Traditionen, fremden Unterrichte, ſondern aus ſich ſelbſt, aus ſeinem zarten Gefühle für das Gute, aus ſeinem geſunden praktiſchen Verſtande, aus der treu bewahrten natürlichen Reinheit ſeines Gemüths, aus der gelungenen Mühe, die er ſich mit ſeiner inneren Bildung gegeben hatte, aus dem aufmerkſamen und ruhigen Hören auf die Stimme des Genius, der in dem Menſchen wohnt. Er iſt einer der wenigen von der Vorſehung erwählten Weiſen, die ohne nach Ruhm und Beifall zu ſtreben, ohne Syſteme zu ſchaffen, Bücher zu ſchreiben, Schulen zu ſtiften, ohne an etwas anderes, als an die Beſſerung und Beglückung ihrer Mitbürger zu denken, in Demuth und Beſcheidenheit das Gute wirkend, was die Zeit erfordert und die Umſtände darbieten, auf die entfernteſten Zeiten, Völker und Menſchen hinwirken, durch Lehre und hinterlasſenes Beiſpiel bei der Nachwelt fortleben, den philoſophiſchen Forſchungen eine neue fortdauernde Richtung geben, einen beſtimmteren Inhalt und Sprach-

gebrauch mittheilen und ſich ſo viel Macht über die Gemüther, ein ſo hohes Anſehen, einen ſolchen Einfluß erwerben, daß ſpätere Weiſe, ſelbſt die größte, ſich in der wahren Deutung ihrer Lehren anſtrengen, auf die verſchiedenſte Erklärung derſelben kommen, immer aber ſich mit dem Namen und Anſehen des Meiſters ſchmücken, und ſie in Syſteme bringen. Man darf ſicher annehmen, daß in ſolchen Männern etwas Großes und Ungewöhnliches, daß eine ſolche Wirkſamkeit nicht bloß etwas zufalliges iſt.

Xenophons Denkwürdigkeiten des Sokrates werden faſt allgemein als die Quelle anerkannt, aus welchen man die Ethik dieſes Weiſen am reinſten, ſicherſten und vollſtändigſten ſchöpfen kann. Dieſes Buch enthält theils eine Vertheidigung des Sokrates gegen Beſchuldigungen und Vorwürfe, theils eine nicht ſchmeichleriſche, ſondern aufrichtige und wahre Lobrede auf ihn, eine Schilderung ſeiner Verdienſte, Tugenden und Lehren. Er wird darinn ſelbſt oft redend eingeführt und zwar über das ſittliche Denken und Leben, über das Schöne, über Politik, über Künſte und Handwerker. Seine Unterredungen zur Belehrung, Berathung und Beſſerung anderer werden ſelbſt geliefert. Es ſind keine Dichtungen, wie er nach ſeiner Denkweiſe hätte handeln und reden können. Es ſind Berichte und Urkunden. Es ſind zwar keine nachgeſchriebene Noten und Hefte, es ſind aber doch aus dem Gedächtniß und vielleicht auch aus Zeugniſſen anderer von einem treuen und

würdigen Schüler niedergeſchriebene Reden. Das Ganze iſt nicht planmäßig, nicht nach der Gleichheit oder Verwandtſchaft der Gegenſtände geordnet, ſondern mehr nach zufälliger Erinnerung. Alles aber iſt auf den Zweck berechnet, den Sokrates zu rechtfertigen und ihn als den beſten und glückſeeligſten Mann darzuſtellen. "Da er wirklich ſo war, wie ich ihn dargeſtellt habe, (ſo ſchließt Xenophon dieſes Buch) religiös, ſo daß er nichts ohne den Willen der Götter that, gerecht, daß er keinen im Geringſten verletzte und denjenigen, die ſich ſeiner bedienten, höchſt nützlich war, ſich ſelbſt beherrſchend, daß er nie das Angenehmere dem Beſſeren vorzog, weiſe und einſichtsvoll, daß er in ſeinen Urtheilen über das Gute und Böſe nicht fehlte und in dieſer Erkenntniß keines andern bedurfte, ſondern ſich ſelbſt genug war, aber auch fähig, alles dies in Reden vorzutragen und zu erklären, andere zu prüfen, die Fehlenden zurechtzuweiſen und zur Tugend und Rechtſchaffenheit anzutreiben, ſo iſt er mir als der beſte und glückſeeligſte Mann erſchienen." Das iſt das Thema des ganzen Buchs. Dieſe Stelle iſt aber auch für die Anſicht und Beurtheilung der Ethik des Sokrates überhaupt von Wichtigkeit, wie ſich in der Folge zeigen wird.

Wenn man übrigens das Buch ſelbſt durchlieſt, ſo könnte man ſich vielleicht auch in ſeiner Erwartung von der hohen Vortrefflichkeit der Ethik dieſes Weiſen getäuſcht fühlen. "Es iſt — könnte man ſagen — bloß die Moral des eigenen Nutzens, welche hier ge-

lehrt und vertheidiget wird. Dieſelbige Handlung z. E. Lüge und Betrug wird für gut oder böſe ausgegeben, je nachdem ſie nützt oder ſchadet. Von einer inneren Sittlichkeit oder Unſittlichkeit der Handlungen, welche nicht von ihren Folgen abhängt, iſt gar nicht die Rede. Selbſt die Lehre von Gott, welche hier mit der Moral in Verbindung gebracht wird, richtet ſich nach dieſem Principe der eigenen Glückſeeligkeit. Gott ſelbſt lehrt uns durch die Vernunft, daß nur das Nützliche gut ſey. Die Gottesverehrung iſt nur deswegen Pflicht, weil ſie hochſt nützlich iſt. So iſt es auch mit der Freundſchaft, ihr Weſen beſteht darinn, daß man Wohlthaten empfängt und austheilt. Dem Feinde aber muß man ſchaden. Die Lehre des Sokrates unterſcheidet ſich nur dadurch von der des Ariſtipp und Epikur, daß dieſe ganz offen Vergnügungen und Luſt für das hochſte Gut ausgeben und auf geradem Wege dahin leiten, dieſer aber mancherlei beſchwerliche Anſtrengungen zu denſelbigen Zwecke vorſchreibt, die Glückſeeligkeit immer nur in der Ferne zeigt und die Hoffnung täuſcht. – Schwerlich iſt dies die ganze und vollſtändige Ethik des Sokrates, welche ihn Xenophon lehren läßt. Warum läßt ihn denn Plato alle ſeine eigenen Grundſätze lehren, wenn er Lehren vortrug, die den Platoniſchen von allen Seiten entgegengeſetzt ſind? Wahrſcheinlich wollte Sokrates nur ſo viel ſagen, daß das Gute zugleich auch die Glüſeeligkeit des Menſchen am meiſten befördere. Indem er alle Gattungen von Menſchen zur Tugend

ermunterte, führte er zugleich ſehr zweckmäßig alle die Vortheile an, die aus der Uebung derſelben entſpringen. Xenophon, der nicht zu tieferen und feineren philoſophiſchen Unterſuchungen gemacht war, hörte dieſe Reden und beſchrieb den Tugendlehrer Sokrates nur von Einer Seite und zwar von derjenigen, welche ſich Geſchäftsleuten am eheſten darbietet. Indem er den Sokrates nicht als einen Metaphyſiker, ſondern als einen populären Lehrer für alle darſtellt, gibt er uns in ſeinem Namen eine Ethik, die alles nach dem eigenen Nutzen abmißt, er ſcheint ſelbſt den wahren Sinn und Umfang der Sokratiſchen Sittenlehre nicht ganz gefaßt zu haben *).“

Die Hauptſtellen, auf welchen dies Urtheil beruht, werden nachher vorkommen. Ich ſtelle jetzt die Ethik des Sokrates dem Xenophon gemäß dar. Ich habe ſie zwar nicht durchaus rein und richtig gefunden, aber doch weit beſſer, als in jenem Urtheile angenommen wird; ich habe noch zudem andere darinn nicht berührte Seiten der Sokratiſchen Sittenlehre daſelbſt entdeckt und glaube den Xenophon wider den Vorwurf retten zu können, daß er ſie nicht recht verſtanden und einſeitig gegeben habe.

Allerdings lehrt Sokrates bei dieſem Schriftſteller ſehr oft, das Gute ſey das Nützliche, nämlich

*) L. Dissen de philosophia morali in Xenophontis de Socrate Commentariis tradita. Goett. 1812.

für den, der es thut *), und auch schön werde etwas nur insofern genannt, als es zu etwas nützlich ist **). Die Hauptveranlaſſung, darauf ſo ſehr zu dringen und es ſo ſehr hervorzuheben, war unſtreitig die Behauptung der Sophiſten, daß das, was man Gut, Rechtthun, Tugend nenne, ſchädlich und verderblich, alſo thöricht und einfältig ſey. Deswegen alſo ſuchte es Sokrates auf alle Weiſe und einleuchtend darzuthun, daß das Gute und die Uebung deſſelben zugleich auch das Nützlichſte ſey. Das Nützliche aber (ωφελιμον, χρησιμον, λυσιτελες) iſt ihm gar nicht bloß das Sinnlichangenehme, was die Triebe und Neigungen befriediget, es beſteht auch nicht in bloßen Glücksgütern, welche der Zufall den Menſchen zuwirft, es iſt das, was der Menſch ſeiner Natur und Beſtimmung Gemäßes in, an und außer ſich bildet und durch rechten Gebrauch zu einem wahren Gute für ſich macht. Es gibt mancherlei Güter, zweideutige und gewiſſe, größere und kleinere. Das höchſte Gut iſt allerdings die Glückſeeligkeit, aber dieſe iſt nicht ſinnliche Luſt, nicht die Menge und Stärke angenehmer Empfindungen, nicht ein wohlberechneter ſinnlicher Genuß, ſondern etwas Höheres und Reineres, was gerade aus der Mäßigung der Triebe und Neigungen, aus der Verminderung und Beſchränkung der ſinnlichen Bedürfniſſe, auch aus der Beförderung fremder Glückſeeligkeit, aus der Ausbildung unſerer Geiſteskräfte und der

*) III, 8, 2—8. IV, 6, 8. 9.

**) III, 8, 6. 7. 10. IV, 6, 9.

Uebung aller Tugenden entſpringt. Die Sittenlehre gründet ſich nicht auf bürgerliche Geſetze, ſondern auf Gott und die Geſetze, die er den Menſchen ins Herz geſchrieben hat. Daß Sokrates dem Xenophon zufolge ſo gelehrt habe, iſt nun zu erweiſen.

Er kannte nichts wahrhaft Nützliches, keine ächte Glückſeeligkeit ohne Thätigkeit und zwar meint er damit nicht gerade eine auf angenehme Empfindungen und Genüſſe gerichtete, ſondern überhaupt eine geordnete Thätigkeit im Guten. Träge Ruhe, die gar nichts thut oder in Genüſſen ſchwelgt, erklärte er für böſe und ſchädlich, und Beſchäftigung mit unbedeutenden und unwichtigen Dingen für eben ſo viel, als Müſſiggang *). Als ihn einer fragte: Was ihn für den Menſchen das beſte Geſchäft zu ſeyn dünke, ſo antwortete er: das tugendhafte Handeln. Dieſes Wort (ευπραξια) war im Griechiſchen zweideutig und bezeichnete auch das Glück. Jener fragte ihn alſo wieder: ob er denn auch das Glück für eine Beſchäftigung halte und erhielt die Antwort: Es iſt gerade das Gegentheil. Das Glück beſteht darinn, wenn einer gar nichts mehr, was er bedarf,

*) I, 2, 57. Σωκρατης ὡμολογησατο, το μεν εργατην ειναι ωφελιμον ανθρωπῳ και αγαθον ειναι, το δε αργον βλαβερον τε και κακον, και το μεν εργαζεσθαι αγαθον, το δ᾽αργειν κακον, τους μεν αγαθον τι ποιουντας εργαζεσθαι τε εφη και εργατας ειναι, τους δε κυβευοντας η τι αλλο πονηρον και επιζημιον ποιουντας αργους επεκαλει —

zu erreichen bemüht iſt und braucht; wenn aber einer etwas gelernt hat und ſich beſtrebt, es gut zu üben, ſo nenne ich dies das tugendhafte Handeln. Solche Menſchen ſind die beſten und von Gott geliebteſten *). Und anderswo: "Nur eine mit Beharrlichkeit verbundene Anſtrengung in guten und ſchönen Handlungen führt zum Zwecke, wie auch Heſiodus geſagt hat: Nicht ohne Schweiß laſſen die Götter den Menſchen die Tugend erreichen, lange und ſchwer iſt der Weg, der zu ihr führt, anfangs rauh, wenn man aber auf den Gipfel gelangt iſt, leicht und eben **). Das iſt gewiß nicht die Ariſtippiſche und Epikuräiſche Lehre.

Sokrates führt mancherlei Güter an, aber er erkennt doch nur ſolche als eigentliche Güter, bei welchen der Menſch ſelbſt etwas thut und welche er recht gebraucht. So iſt es mit der Geſundheit und Stärke des Körpers. "Menſchen, die ihren Körper recht behandeln und bearbeiten, geht es ganz anders, als denjenigen, welche ihn ſchlecht behandeln und vernachläſſigen. Jene ſind geſund und ſtark, viele retten ſich dadurch mit Anſtand aus den kriegeriſchen Kämpfen und entgehen großen Gefahren, helfen ihren Freunden, erweiſen ihrem Vaterlande Wohlthaten, erwerben Dankbarkeit, großen Ruhm und die ſchönſten Ehrenbezeugungen, bringen den Reſt ihres Lebens angenehmer und ſchöner zu und

*) III, 9, 14.

**) II, 1, 20.

hinterlaſſen ihren Kindern Vermögen *). Dagegen rechnet er anderswo die Stärke des Körpers, ſammt der Schönheit, dem Reichthum und der Ehre unter die zweideutigen Güter **); da meint er eine natürliche, nicht durch Uebungen erworbene Stärke, und die man auch unrecht anwenden kann. Die körperliche Geſundheit rühmt er auch deswegen, weil ſie zur Geſundheit der Seele beitrage. "Im Denken verirren ſich viele deswegen, weil ihr Körper nicht geſund iſt, das Uebelbefinden des Körpers bringt oft Vergeßlichkeit, Verzweiflung und Wuth in die Denkkraft und treibt die Wiſſenſchaften aus ***)." Geſunde und ausgebildete Geiſteskräfte rechnet er alſo gleichfalls unter die Güter. Gerade die geiſtreichſten Naturen unter den Menſchen bedürfen am meiſten Bildung, weil ſie ſonſt zügelloſer und verderblicher werden als andere, wenn ſie aber frühzeitig ſittlich gebildet werden und das Gute üben lernen, ſich ſelbſt und andere deſto mehr beglücken können, aber auch andere können der geiſtigen Selbſtvervollkommnung nicht entbehren, um ſich und ihre Mitbürger glücklicher zu machen †). Auch die Wiſſenſchaften und Künſte ſind Güter, jedoch nur ſolche, welche für das Menſchenleben nützlich ſind und ſich nicht mit Gegenſtänden und Fragen beſchäftigen, die der menſchliche Verſtand nicht erreichen und auflöſen kann; die

*) III, 12, 4.

**) IV, 2, 34.

***) III, 12, 6.

†) III, 9. IV, 1, 2.

Philoſophie, ſo fern ſie ſich mit Unterſuchungen über das Gute, Schöne und für die Einrichtung des menſchlichen Lebens brauchbare beſchäftiget, die Arithmetik, Geometrie, Aſtronomie, ſo weit ſie gemeinnützig ſind *). Für eines der größten Güter erklärte Sokrates die Freundſchaft. Auch ſie ſchätzte er zwar von Seiten ihrer Nützlichkeit, bemerkte jedoch, daß der beſte Freund um den geringſten Preiß erkauft werde und daß nur der Tugendhafte Freund ſeyn könne **). Er fand, daß ohne das Gut der bürgerlichen Geſellſchaft andere Güter entweder gar nicht oder nur in geringem Grade Statt finden können, daß ſie die Menſchen durch Geſetze und Liebe vereinige, wider Uebel ſchütze, viele neue Annehmlichkeiten und Bequemlichkeiten ſchaffe, die Geiſtesbildung, die Wiſſenſchaften und Künſte befördere und daß daher jeder Bürger das allgemeine Beſte derſelben zu erhöhen ſtreben ſoll ***). Auch Reichthum und Ehre ließ er als Güter gelten, wenn ſie auf die rechte Art erworben und gebraucht werden †). In der Vereinigung aller dieſer recht erworbenen und angewandten Güter, zu welchen er beſonders auch noch das wohlgeordnete häusliche Leben und die Verwandtſchaft ††) rechnete, ſetzte er die Glückſeeligkeit, das höchſte Gut. Als ihm einer geſagt

*) IV, 5, 12. cap. 6. 7, 2. 4. 8.

**) II, 4 — 10.

***) III, 6. 7.

†) Oecon. c. 2, Memor. IV, 1.

††) II, 2, 3.

hatte, daß die Glückſeeligkeit das unzweideutigſte Gut zu ſeyn ſcheine, ſo antwortet er: Ja, wenn man ſie nicht aus zweideutigen Gütern zuſammenſetzt *). Ueber das Ganze drückt er ſich ſo aus: "Wie ſollten diejenigen, welche ſich beſtreben, ſich rechtſchaffene Freunde zu erwerben oder ihre Feinde zu überwältigen, oder ſtark an Körper und Geiſt zu werden, und welche ihr Haus gut verwalten, ihren Freunden Güte beweiſen, ihrem Vaterlande nützliche Dienſte leiſten, nicht mit Freuden ſich um dieſe Dinge bemühen und anſtrengen, nicht vergnügt leben, indem ſie ſich ſelbſt achten, und andere ſie loben und ihnen nacheifern **)"? Was aber dies für eine Glückſeeligkeit ſey, wird erſt beſtimmt werden können, wenn wir geſehen haben, wie Sokrates das Gute, als erworbene Kraft und Fertigkeit in dem Menſchen oder als Tugend erklärt habe.

Ueber das Weſen und die Natur der Tugend überhaupt findet man weiter keine Erklärungen ***), wohl aber über die Haupttheile derſelben oder die Haupttugenden.

---

*) IV, 2, 34.

**) II, 1, 19.

***) Ueber die verſchiedenen Bedeutungen des Worts αρετη in den Reden des Sokrates ſ. Schneider Ind. ad edit. Memorab. und Meiners Geſch. der Ethik I. S. 94. Die beſtimmte moraliſche Bedeutung kommt im Allgemeinen vor 3. E. III, 9, 5. aber ohne nähere und genauere Erklärung.

Ich ſtelle ohne Bedenken hier die Frömmigkeit oder Gottesverehrung oben an *). Xenophon will die Lehre und Denkart des Sokrates nicht nur in ſeinen Reden, ſondern auch in ſeinem Character und Leben darſtellen und da fängt er ſein Buch damit an und ſchließt es damit, daß er ihn als den religiöſeſten Mann beſchreibt. Indem er die Summe ſeines Buchs am Ende zuſammenfaßt, eignet er ihm die Uebung aller der Tugenden zu, die er ſelbſt für die vornehmſte ausgab und zwar in der Ordnung: Euſebie, Gerechtigkeit, Selbſtbeherrſchung, Weisheit **). Er läßt aber auch den Sokrates ſelbſt in ſeinen Reden die Gottesverehrung für die erſte Tugend und den Grund aller übrigen ausgeben. Er ſagt von ihm ***): "Wenn er von menſchlichen Angelegenheiten redete, ſo unterſuchte er, was gottesfürchtig oder gottlos, was ſchön oder ſchändlich, was gerecht oder ungerecht, was Weisheit oder Thorheit, was Tapferkeit oder Feigheit, was der Staat und ein Staatsmann, was das Regieren und ein desſelben Kundiger ſey" und ſtellt abſichtlich die Euſebie oben an. Wenn er des Vorwurfs gedenkt, welcher dem Sokrates gemacht wurde, daß er die Menſchen zwar zur Tugend anzuweiſen, aber nicht zur wirklichen Ausübung derſelben zu bewegen

*) In den Reden des Sokrates wechſeln die Wörter θεος, δαιμονιον, θεοι und θειον ab.

**) IV, 8, 11.

***) I, 1, 16.

wiſſe *), ſo führt er eine von ihm ſelbſt gehörte Rede dieſes Weiſen an, worinn er aus der zweckmäßigen, weiſen, gütigen und ſchönen Einrichtung der Natur beweist, daß eine Gottheit ſey und für die Menſchen Sorge trage, und ſchließt ſo: "Mich dünkte, daß er durch ſolche Reden ſeine Zuhörer wirklich bewog und ſtärkte, das Unheilige, Ungerechte und Schändliche nicht nur, wenn ſie von den Menſchen geſehen wurden, ſondern auch in der Einſamkeit zu unterlaſſen **)." Anderswo erzählt er, daß Sokrates die Jünglinge angewieſen habe, nicht eher einen Beruf oder ein Amt anzutreten, ehe ihr Gemüth durch ſittliche Vorſchriften gebildet worden ſey, indem ſie ſonſt nur deſto mehr Böſes ſtiften würden, und daß er ſelbſt ſolche Jünglinge vor allen Dingen über die Götter aufzuklären geſucht habe ***). Und darauf läßt er ihn eine Rede über die göttliche Vorſehung und die Gottesverehrung, als Fundament aller Tugend, halten †). Von Gott ſelbſt ſtellte er eine Idee auf, welche erhabener, reiner, mit dem ſittlichen Denken und Leben übereinſtimmender war, als irgend eine von einem früheren griechiſchen Philoſophen vorgetragene. Selbſt Anaxagoras hatte noch vieles in der Welt aus den nothwendigen Kräften ewiger Elemente unabhängig von Gott erklärt und ſeine Lehre von Gott nicht in Ver-

*) I, 4, 1.

**) I, 4.

***) IV, 3, 1. 2.

†) IV, 3.

bindung mit der Sittlichkeit gebracht. Sokrates ließ ſich zwar nicht auf Beſtimmungen über die göttliche Subſtanz ein, aber er kündigte Gott als ein Weſen an, welches allgegenwärtig und allwiſſend iſt, alle auch die verborgenſten Handlungen der Menſchen kennt und richtet *), welches den Menſchen Vernunft und Empfindung ſchenkt, um das Gute, Schöne und Nützliche zu unterſcheiden und zu genießen und das Gegentheil zu fliehen, welches ihnen auch die Sprache ſchenkt, um einander über das Gute zu belehren, welches ihnen auch wohl durch die Mantik offenbart, was in der Zukunft geſchehen werde und was jetzt am beſten zu thun ſey, welches unſichtbar ſey, aber in ſeinen Werken erblickt werde und um derſelben willen verehrt werden müſſe, welches allmächtig ſey und die ganze Welt erhalte und regiere, in welchem alles Gute und Schöne vereint ſey, an welchem die menſchliche Seele theilnehme, die eben deswegen die Oberherrſchaft in uns führe, welchem wir mit allen Kräften vertrauen und zu gefallen ſuchen und von dem wir die größten Wohlthaten hoffen ſollen, welches endlich den Menſchen ungeſchriebene Geſetze gegeben habe, unter welchen das erſte das ſey, Gott zu verehren **). In dieſer Idee liegt allerdings auch das, daß man Gott verehren und ihm vertrauen ſoll, weil er uns am meiſten nützen kann oder weil er das gütigſte und wohlthätigſte Weſen und die Quelle aller Glückſeeligkeit iſt, aber unſtreitig iſt doch in

*) I, 4, 13. 19.

**) IV, 3, 11—14. 16—18. 4, 19.

dieſer Vorſtellung von Gott noch mehr vereiniget. Sokrates, der, wie Xenophon ausdrücklich ſagt, in ſeinen Forſchungen ſich ſelbſt genug war und keines anderen bedurfte, ſchöpfte dieſe erhabene Idee aus ſich ſelbſt. Nicht nur ſeine Reflexion über die Einrichtung der Natur leitete ihn darauf, ſondern auch ſeine ſittliche Ueberzeugung und Geſinnung. Für dieſe bedurfte er ein Höheres, ein Göttliches, ein über die ganze Welt waltendes, allmächtiges, geiſtiges, allwiſſendes, allgegenwärtiges, allgütiges, geſetzgebendes Weſen, um ihr Grund, Feſtigkeit und Haltung zu geben. Mit Unterſuchungen über das Nützliche und die Güter pflegte er ſeine ſittlichen Forſchungen und Belehrungen allerdings anzufangen, aber dies war deswegen nicht das oberſte Princip ſeiner ganzen Ethik, Gott ſtand ihm höher und die Verehrung deſſelben war ihm die erſte aller Tugenden. Damit widerſetzte er ſich zugleich den Sophiſten, welche das Daſeyn Gottes und göttlicher Geſetze beſtritten und allen Geſetzen einen bürgerlichen Urſprung zuſchrieben.

Die zweite Haupttugend war ihm die Gerechtigkeit. Dieſe ließ er in der Erfüllung der ungeſchriebenen ſowohl, als der geſchriebenen Geſetze beſtehen. Unter jenen verſtand er allgemeine göttliche, welche allgemein gelten, daß man Gott und ſeine Eltern ehren, daß Eltern und Kinder ſich nicht vermiſchen, daß man nicht undankbar ſeyn ſoll. Daß dieſe Geſetze von Gott kommen, ſchloß er daraus, weil die Uebertretung derſelben unausbleiblich nach

der Einrichtung der Natur geſtraft wird *). So ent⸗ſtehen aus der Ehe zwiſchen Eltern und Kindern keine kraftvolle, ſtarke Kinder und der Undankbare hat keine Freunde **). Geſchriebene Geſetze nannte er ſolche, welche von Menſchen herrühren und die Bür⸗ger eines Staats zum allgemeinen Beſten ſich aufle⸗gen. Nur durch Geſetze kann ein Staat im Frieden und Kriege beſtehen, nur durch ſie Rechtlichkeit, Ordnung, Eintracht und Ruhe erhalten werden. Sie müſſen alſo beobachtet werden ***).

Die dritte Haupttugend iſt die Beherrſchung unſerer ſinnlichen Triebe, Neigungen, Em⸗pfindungen und Begierden, die Mäßigung in allen Genuſſen †). Sie iſt auch die Grundlage an⸗derer Tugenden, ſie ſtärkt die Geſundheit und die Geiſteskräfte, ſie macht fähig, ein wahrer Freund zu ſeyn, dem Vaterlande die wichtigſten Dienſte zu lei⸗

*) Το γαρ τους νομους αυτους τοις παραβαινουσι τας τιμωριας εχειν, βελτιονος η κατ᾽ανθρωπον νομοθετου δοκει μοι ειναι IV, 4, 24. vergl. Oeconom. VII, 31.

**) Ueberh. IV, 4, 19—25.

***) IV, 4, 15. 16. 21, 17.

†) εγκρατεια ſpäter wurde ſie gewöhnlicher σωφροσυνη temperantia genannt. Dieſes Wort pflegte **Sokrates** von der praktiſchen Weisheit zu gebrauchen III, 9. 4. σοφιαν δε και σωφροσυνην ου διωριζεν, αλλα τον τα μεν καλα τε και αγαθα γιγνωσκοντα χρησθαι αυτοις και τον τα αισχρα ειδοτα ευλαβεισθαι, σωφον τε και σωφρονα εκρινε.

ſten und die Familienpflichten zu erfüllen. Sie gewährt höhere als ſinnliche Freuden und zwar über unſeren Wachsthum an Kenntniſſen und Tugenden, über das von uns erhöhte Glück unſerer Familie, unſers Vaterlands, unſerer Freunde, über die Dankbarkeit derjenigen, welche wir beglückt haben, und über die wahre Freiheit, in welche ſie uns verſetzt. Sie erhöht ſelbſt das ſinnliche Vergnügen. Nicht viele, mannichfaltige und lebhafte angenehme Empfindungen machen vergnügt und zufrieden, ſondern ſparſame Genüſſe und wenige Bedürfniſſe, wodurch wir uns der Gottheit näheren. Der Mäßige empfindet weit mehr Vergnügen bei ſeinen ſparſamen und einfachen Genüſſen, als der Unmäßige und Leckerhafte *). Verwandt iſt die Tapferkeit, die Beherrſchung unangenehmer und ſchmerzhafter Gefühle, die Kraft und Fertigkeit, wirkliche Gefahren und Uebel zu unterſcheiden, zu beſtehen, entweder abzuwenden oder die geringere zu wählen, und die unvermeidliche ſtandhaft zu tragen **).

Weisheit ***) nannte er die Kenntniß und die Uebung aller Tugenden und hatte den Grundſatz, daß, wer das Gute nur recht kenne, es auch wähle und thue, ſo wie der, welcher es nicht kenne, noth-

*) I, 5. 6. II, 1. IV, 5.

**) IV, 6, 10. Die ανδρια wurde von ihm nicht, wie Meiners I. 102. behauptet, mit zur εγκρατεια rechnet.

***) σοφια, σωφροσυνη, φρονησις.

wendig ſündigen müſſe *). Dieſe Lehre finden wir bei mehreren nachfolgenden griechiſchen Philoſophen. Die Richtigkeit derſelben iſt hier nicht zu unterſuchen, wohl aber bietet ſich hier die Frage dar: ob Sokrates nicht die Weisheit ſelbſt für eine Tugend, und zwar, wie nachfolgende Weltweiſe, für eine Cardinaltugend gehalten habe. Er gibt ſie nicht ausdrücklich dafür aus und konnte es auch, ſofern ſie Uebung aller Tugenden iſt, nicht. Aber ſofern ſie Kenntniß des Guten iſt, konnte er ſie allerdings für eine Tugend ausgeben. Er ſagte auch "Alles Schöne und Gute kann durch Uebung erworben werden, am meiſten die Weisheit **)." Und wenn die Cardinaltugenden, die er lehrte und übte, angeführt werden, ſo wird darunter auch die Weisheit genannt ***).

Dieſe Tugenden alſo führen zum Beſitze der wahren Güter und machen derſelbigen erſt fähig, ſie

*) III, 9, 4. 5. IV, 6, 7. 5, 7.

**) I, 2, 23.

***) IV, 8, 11. I, 1, 16. Dissen l. c. p. 19. ſagt: "Differt haec doctrina eo ab aliis, quod non distinguit φρονησιν aliquam sive sapientiam, ut peculiarem virtutem, nec quatuor, sed tres tantum facit virtutes cardinales, quarum summa contineatur sapientiâ. Die drei Cardinaltugenden ſollen temperantia, fortitudo und justitia ſeyn. Ich glaube gezeigt zu haben, daß Sokrates auch die ευσεβεια und ſelbſt gewiſſermaßen die φρονησις oder σοφια dahin rechnete, und daß er die ανδρια noch von der εγκρατεια unterſchied.

führen zu ihrem Inbegriffe, zur Glückſeeligkeit, dem höchſten Gute. Was iſt aber dies für eine Glückſeeligkeit? Es iſt eine ſolche, zu welcher man nur durch Thätigkeit, Anſtrengung und tugendhaftes Handeln, nicht aber durch träge Ruhe und Streben nach angenehmen Empfindungen gelangt. Sie entſpringt nicht daraus, daß man alle ſeine natürlichen Triebe und Neigungen befriediget oder gar ſich künſtliche ſchafft und neue Begierden und Bedürfniſſe in ſich hervorbringt, ſondern vielmehr daraus, daß man alle ſeine Triebe und Neigungen beherrſcht und mäßiget und dadurch, ſo wie durch die möglichſte Verminderung ſeiner Bedürfniſſe, ſich der Gottheit nähert, welche eben deswegen, weil ſie ohne Sinnlichkeit und Bedürfniſſe iſt, das ſeeligſte Weſen iſt. Dieſe Glückſeeligkeit beſteht auch nicht darinn, daß man bloß für ſich ſelbſt ſorgt und ein feineres ſinnliches Vergnügen genießt, ſondern auch darinn, daß man das Wohl anderer Menſchen befördert und ſich darüber freut, daß man ſich ſelbſt achtet und ſich ſeiner Fortſchritte in der Tugend und ſeiner Freiheit, der Liebe derjenigen, die man gebeſſert und beglückt hat, erfreut. Es iſt uns nichts, weder an noch außer uns gegeben, was an ſich ſchon ein Gut wäre, alles wird es nur durch die rechte, tugendhafte Art und Weiſe, wie wir es erwerben, bilden und gebrauchen, und weil nur daraus die wahre Glückſeeligkeit entſpringen, weil man außer ihr nichts höheres mehr nennen kann, wonach wir ſtreben können, ſo iſt ſie das unzweideutigſte höchſte Gut. Das iſt unſtreitig eine reinere und höhere Glückſeeligkeit, als die Ariſtippiſche

und Epikuräiſche, nicht bloß ſinnliches Genießen, nicht Selbſtſucht und Eigennutz. Man hat zwar geſagt, es gebe überall keine Glückſeeligkeit ohne eine angenehme ſinnliche Empfindung und die Lehre des Sokrates bei dem Xenophon unterſcheide ſich nur dadurch von der Ariſtippiſchen und Epikuräiſchen, daß dieſe ganz offen ſich für das ſinnliche Vergnügen erklären und gerade dahin leiten, jene aber ſchwere Anſtrengungen und Mühen auflege, keinen ruhigen Genuß der Glückſeeligkeit gewähre, ſondern ſie immer entferne und nur von weitem zeige, alſo die Hoffnung täuſche *). Allein warum ſchreiben wir dann Gott Seeligkeit zu? Und iſt dann die Gemüthsruhe, die Selbſtzufriedenheit, die Selbſtachtung, die erfreuende Erhebung des Gemüths, wenn der reine Beweggrund uns zum Handeln beſtimmt hat, die innere Glückſeeligkeit, die aus der Tugend

*) Dissen p. 27. Quae enim esse potest felicitatis perceptio sine sensu, et quid est, quod expetas eam, nisi propter ipsum illum dulcem sensum, quo mens demulceatur? — Ac quamquam probe scio, varia esse voluptatum genera, nec easdem omnibus placuisse philosophis, hac tamen communi reprehensione tenentur omnes, quod ad sensum sive apertius sive occultius omnia referunt. Quae cum ita sint, eo potissimum discrimine haec doctrina differt ab aliis, quod quum aliae voluptatem se quaerere aperte fateantur, ad eamque directa via perducant, haec alios post alios labores imponens frui secure ea non patitur, sed removens et e longinquo semper eam ostendens spe nos fovet inani.

entſpringt, nur ein verfeinertes ſinnliches Vergnügen, es mag etwas Sinnliches dabei ſeyn, aber dieſe Glückſeeligkeit hat ihren Urſprung nicht in der Sinnlichkeit, nicht in dem Streben, ihr Genüge zu leiſten, ſondern in einer höheren Quelle. Wir finden ſelbſt in den Reden des Sokrates Schilderungen uneigennütziger Tugend, die auf die aus ihr entſpringende angenehme Folgen keine Rückſicht nimmt. Wenn er ſeinen Sohn zur Dankbarkeit und Achtung gegen ſeine Mutter ermahnt, ſo ſagt er: "Die Frau trägt die Frucht ihres Leibes, ſie fühlt ſich dadurch beſchwert und ſetzt ihr Leben in Gefahr, ſie theilt dem Kinde von der Nahrung mit, durch welche ſie ſelbſt ernährt wird, und nachdem ſie es mit Schmerzen geboren hat, ſo erhält und pflegt ſie es, ohne voraus einen Vortheil davon zu haben, ohne daß das Kind weiß, von wem es Wohlthaten empfängt, noch zu erkennen geben kann, was es bedarf, ſie ſelbſt ſucht es zu errathen und alles zu erfüllen, was dem Kinde nützlich und angenehm iſt, ſie ernährt es lange Zeit Tag und Nacht, unter Mühen und Sorgen und weiß nicht, ob ſie Dank dafür empfangen wird. Und nicht genug, daß die Kinder ernährt werden, die Eltern unterrichten ſie auch, ſobald ſie etwas lernen können, in allem, was ihnen von einer rechtſchaffenen Lebensführung bekannt iſt, ſchicken ſie mit Unkoſten zu Lehrern, um ſie in demjenigen zu unterrichten, was ſie ſelbſt nicht wiſſen, und wenden die größte Sorgfalt an, um ſie zu den beſten Menſchen zu bilden *)."

*) II, 2, 5. 6.

Auch berechnete Sokrates ſeine zeitlichen Vortheile nicht und zog ſeine ſinnliche Natur nicht zu Rath, als er mit hoher Erhebung und Heiterkeit des Geiſts den Giftbecher trank. Seine Sittenlehre ruhte auch nicht bloß auf dem Principe eigener und fremder Glückſeeligkeit, ſondern zugleich auf der Religion, auf einem ſehr erhabenen Begriffe von Gott und, wenn er auch dieſen vorzüglich als denjenigen darſtellte, welcher die menſchliche Glückſeeligkeit am meiſten befördern könne, ſo iſt dies nichts anders, als eben die Lehre, daß die Tugend oder der Gehorſam gegen den Willen Gottes unfehlbar zur wahren Glückſeligkeit leite, nicht aber, daß bloß das Nützliche und Angenehme auch das Sittlichgute ſey, daß zu dieſem und zur Tugend gar nichts anders, keine andere Erkenntniß und Regel erfordert werde. Seine Ethik war aus verſchiedenen Principien gemiſcht und wurde von ihm nie als ein Syſtem vorgetragen. Daher kommt es, daß die Sokratiker auch hierinn ſo ſehr voneinander abgewichen ſind. Der eine faßte dieſe, der andere jene Seite ſeiner Lehre auf und gab ſie für die Hauptſache, für das Oberſte aus. Ich glaube alſo, daß Xenophon ſeine Moral im Ganzen richtig und im Weſentlichen vollſtändig dargeſtellt hat, theils weil ſie nach ſeiner Darſtellung eines ſo großen Manns würdig iſt, theils weil dieſe ihre Beſchaffenheit den Urſprung der verſchiedenen aus ihr entſtandenen Moralſyſteme erklärt. Dabei will ich übrigens nicht leugnen, daß Plato manches von ſeiner ächten Lehre aufbewahrt haben mag, was bei

Xenophon fehlt, nur, wer will es mit Gewißheit unterſcheiden?

Noch eine vortreffliche Seite der Sokratiſchen Ethik, wie ſie der Verfaſſer der Denkwürdigkeiten darſtellt, iſt ihre Lehre von der Selbſtkenntniß. Sie iſt eine Kenntniß, die ſich nicht von ſelbſt ergibt, ſondern die erſt erworben werden muß. Sie iſt eine Kenntniß unſerer Kräfte und unſerer Fähigkeit oder Unfähigkeit zu dieſen oder jenen Geſchäften. Aus ihr entſpringen mancherlei Güter für den Menſchen. Sie macht, daß der Menſch weis, was ihm dient, was er kann oder nicht kann; daß er jenes ausführt, ſich verſchafft, was er bedarf und glücklicher wird, dieſes aber unterläßt und dadurch Fehlern und Unglücksfällen entgeht, daß er auch andere Menſchen beſſer prüfen und kennen lernen und ſie zu ſeinen Zwecken gebrauchen kann, daß er oft zu Ehre und Ruhm gelangt, von andern um Rath gefragt und zu Aemtern gewählt und durch ihre Liebe belohnt wird. Wer hingegen ſich ſelbſt nicht kennt, der belügt ſich, er will ſcheinen, was er nicht iſt, er kennt andere Menſchen und menſchliche Geſchäfte ſo wenig, als ſich ſelbſt und zieht ſich dadurch mancherlei Uebel zu. Er unternimmt Geſchäfte, zu welchen er unfähig iſt, ſieht ſie mislingen, bringt ſich und andern dadurch Schaden, wird verächtlich und lächerlich *).

*) IV, 2, 25—29. I, 7, 1. II, 6, 39.

Man kann nicht ſagen, daß Sokrates den ganz allgemeinen Grundſatz aufgeſtellt hat, daß jede an ſich unrechte Handlung dadurch erlaubt und gut werde, wenn nützliche Folgen daraus für uns oder andere entſpringen. Wohl aber lehrte er, daß es erlaubt und recht ſey, wenn ein Feldherr im Kriege den Feind belüge, betrüge, ihm ſchade, ihn zum Sclaven mache oder ſeinen muthloſen Soldaten durch Lügen und Betrügereien Muth einflöße oder wenn man ſeinem Kinde, welches Arznei bedarf, aber ſie nicht nehmen will, ſie als Speiſe reicht und es dadurch heilt, oder, wenn man einem Freunde, der ſich ermorden will, den Dolch oder eine andere Waffe raubt oder ſtiehlt *). So haben aber manche ſonſt ſtrenge Moraliſten gelehrt, welche keinesweges das Princip der eigenen oder allgemeinen Glückſeeligkeit, als das höchſte, annahmen.

Man hat es dem Sokrates zum Vorwurfe gemacht, daß er die Freundſchaft nur deswegen lobe, weil ſie den größten Nutzen bringe, daß er empfehle, Freunde mit Wohlthaten zu erkaufen, und zwar nur ſolche, von welchen man am meiſten Nutzen zu ziehen hoffen könne **). Allerdings findet man in ſeinen Reden nicht die hohe und reine Idee von der Freundſchaft, die man bei einigen ſpäteren griechiſchen Philoſophen und zum Theil ſchon bei einem Pythagoras antrifft. Allein ſeine Reden über die-

*) IV, 2, 13—17.

**) Dissen l. c. p. 12. s.

ſen Gegenſtand ſind ſehr populär und ſuchen den Werth der Freundſchaft in Vergleichung mit anderen gemeinen Gütern ins Licht zu ſetzen und dann muß man doch geſtehen, daß er wirklich nicht nur ihren gemeinen Nutzen, ſondern auch ihren Einfluß auf die höhere Glückſeeligkeit und auf die Sittlichkeit und ihren inneren moraliſchen Werth lobpreist. Er muß ſich ſehr viel mit dieſem Gegenſtande beſchäftiget haben, denn Xenophon liefert darüber eine Reihe von Reden *). Es iſt der Mühe werth, das Vornehmſte auszuzeichnen. Man hört wohl oft einen weiſen und rechtſchaffenen Freund als das größte Gut rühmen, aber die meiſten bekümmern ſich mehr darum, andere Güter, Häuſer, Aecker, Sclaven, Vieh, Geräthe zu erwerben und ſorgfältig zu erhalten, als einen Freund. Und doch iſt nichts ſo nützlich und wohlthätig, als ein tugendhafter Freund. Er beſtrebt ſich jeden Mangel des Freunds zu erſetzen, er ſteht ihm im Gutesthun bei, er hilft ihm in Gefahr, er unterſtützt ihn, wenn er Glückliche noch mehr erfreut und Irrende zurechtweist **). Jeder ſoll ſich ſelbſt prüfen, wie viel er ſeinen Freunden werth ſey und ſich bemühen, recht werth von ihnen geſchätzt zu werden ***). Zu Freunden muß man keine Unmäßige, Träge, Müſſiggänger, Geizige und Undankbare wählen, ſie paſſen nicht dazu, ſie wollen nur empfangen und nicht geben, auch Auf-

*) II, 4—10.

**) II, 4, 1—6.

***) L. c. 5.

rühreriſche nicht, denn ſie würden uns nur viele Feinde machen *). Um einen rechtſchaffenen Freund zu gewinnen, muß man ſelbſt rechtſchaffen ſeyn, die Böſen taugen weder für die Guten, noch unter ſich ſelbſt zu Freunden **). Die Menſchen werden von Natur theils zu einander hingezogen, ſie bedürfen einander, ſie empfinden Sympathie, ſie nützen ſich und ſind dankbar, theils werden ſie entzweit, wenn mehrere nach denſelbigen Gütern ſtreben; die Freundſchaft aber überwindet dieſe Schwierigkeit und vereint die Guten dennoch; aus Liebe zur Tugend wählen ſie ohne Mühe eher das Wenige, als ſie durch Streit alles an ſich zu reißen ſuchen, ſie können, wenn ſie hungert und dürſtet, ohne Kummer Speiſe und Trank theilen und ſich im ſinnlichen Vergnügen mäßigen, um diejenigen nicht zu betrüben, bei welchen es ihnen nicht zukommt. Sie können Güter gemeinſchaftlich mit andern beſitzen, von ihrem Vermögen andern mittheilen, Streitigkeiten ohne Affect und zum wechſelſeitigen Nutzen beilegen und den Zorn ſo mäßigen, daß er keine Reue nach ſich zieht. Neid empfinden ſie gar nicht, ihre Güter ſtehen auch ihren Freunden zu Dienſten und die ihrer Freunde betrachten ſie, wie die ihrigen. Sie verwalten Aemter im Staate, ohne einander zu ſchaden, vielmehr ſo, daß ſie ſich nützen; diejenigen, welche geehrt ſeyn und herrſchen wollen, um andere zu berauben, um Gewalt zu üben und zu ſchwelgen, ſind ungerecht und böſe und kön-

*) L. c. c. 6. §. 1—4.

**) L. c. §. 14. 19. 20.

Digitized by Google

nen nicht harmoniren, wenn aber einer Ehre und Macht im Staate ſucht, um dem Vaterlande Gutes zu erweiſen und ſeinen Freunden auf eine billige Art zu nützen — wie ſollte er mit andern nicht harmoniren können? Sollte er dem Staate weniger Wohlthaten erweiſen, wenn er rechtſchaffene Männer zu Mitarbeitern hat, und ſeinen Freunden in Verbindung mit ihnen weniger nützen können *)? Das beſte, ſicherſte und kürzeſte Mittel, ſich wahre Freunde zu erwerben, iſt, wenn man nicht nur tugendhaft ſcheinen, ſondern es auch wirklich ſeyn will, und ſie zu erhalten, wenn man ſich der Güter und Tugenden des Freunds eben ſo ſehr freut, wie ſeiner eigenen und ihn durch Wohlthaten zu überwinden, ſeinen Bedürfniſſen und ſeiner Noth auf alle Weiſe abzuhelfen ſucht **).

Dies ſind doch in der That keine gemeine, niedrige Vorſtellungen von der Freundſchaft. Anders iſt es mit dem, was Sokrates von dem Verhalten gegen Feinde lehrt. Er erklärt es für rühmlich und recht, den Feinden zu ſchaden und Gewalt gegen ſie zu gebrauchen. Freilich verſteht er zuweilen darunter Feinde im Kriege, meiſt aber doch Privatfeinde. Seine Ausſprüche darüber könnten kaum klarer ſeyn. "Der Mann iſt des größten Lobs würdig, welcher ſeinen Feinden eben ſo durch Uebelthun, als ſeinen Freunden durch Wohlthun zuvorkommt ***); es iſt

*) L. c. §. 21 — 25.

**) L. c. §. 35. 39. c. 7 — 10.

***) II, 3, 14.

eine Tugend, die Freunde durch Wohlthaten, die Feinde dadurch, daß man ihnen Uebel zufügt, zu überwinden *); rechtſchaffene Freunde muß man ſich erwerben, Feinde aber überwältigen **); das iſt kein Neid, wenn man ſich über das Glück ſeiner Feinde betrübt, ſondern nur das, wenn es bei dem Glücke der Freunde geſchieht ***)." Man kann mit aller Mühe kaum in ſeinen Reden etwas auffinden, wodurch dieſe Ausſprüche gemildert würden. Wohl mag er einen Widerſtand gegen den Feind ohne Zorn, Heftigkeit und Haß verſtanden haben. Wohl iſt es richtig, daß er feindſeelige Brüder †) und einen Sohn, der ſeine ſtrenge und wunderliche Mutter haßte ††), durch ſchöne Belehrungen auszuſöhnen ſuchte, aber daß man ſelbſt den eigentlich aufgebrachten und hartnäckigen Feind auszuſöhnen, zu rühren, zu beſſern ſuchen, ihm verzeihen und Güte beweiſen, ihm als Menſchen Liebe beweiſen ſoll, das hat Sokrates, ſo weit Xenophon ſeine Reden aufbewahrt hat, nie gelehrt. Plato †††) und nach ihm Epiktet [1]) und Themiſtius [2]) laſſen ihn zwar eigentliche Feindesliebe lehren, und er war im Alter-

*) II, 6, 36.

**) II, 1, 19.

***) III, 9, 8.

†) II, 3.

††) II, 2.

†††) De republ. I. p. 161. s. Vol. VI. Bip. Crit. I. 113. s.

1) Arrian. Diss. IV, 1, 133. 167.

2) Diss. IX.

thum deshalb berühmt, daß er ſie ſelbſt in hohem Grade geübt habe, deswegen aber ſind wir nicht berechtigt, die Nachrichten des Verfaſſers der Denkwürdigkeiten für unglaubwürdig zu erklären. Nur das läßt ſich anführen, daß Sokrates daſelbſt nur kurz und vorübergehend über dieſen Gegenſtand redet, ſich nicht ausführlich und vielſeitig darüber erklärt und daß allerdings Verſöhnlichkeit und Feindesliebe auch mit dem Widerſtande gegen den Feind und dem ihm dabei zugefügten Schaden vereinbar iſt.

Daß Sokrates die Unſterblichkeit der Seele gelehrt und aus ihr Beweggründe zur Tugend hergenommen habe, iſt nach dem Xenophon wahrſcheinlich und nach dem Plato gewiß. Jener läßt ihn behaupten, daß die Seele eine göttliche Natur habe, daß ſie nicht aus materiellen Elementen entſtanden ſey, daß ſie unmittelbar von Gott komme, daß ſie durch Vernunft, durch Fähigkeit Gott zu erkennen und zu verehren, das Gute und Böſe zu unterſcheiden und jenes zu lieben und zu thun, ſich weit über alle Thiere erhebe *). Sollte er ſie nicht für unſterblich, wie Gott, gehalten haben? Und wenn es wahr iſt, daß in der Cyropädie Sokratiſche Vorſtellungen herrſchen, ſo iſt es ſehr bedeutend, daß daſelbſt die Unſterblichkeit der Seele vorgetragen wird **).

---

*) I, 4. IV, 3.

**) VIII, 7.

Sokrates legte die fruchtbarſten Keime für die Ethik in den Gemüthern ſeiner Schüler, Freunde und Bekannten nieder und von ihnen wurden ſie noch auf unzählige andere fortgepflanzt. Er beſtimmte auf Jahrhunderte hin ihre Hauptfragen und Gegenſtände, ihren Sprachgebrauch und ihre Redensarten. Er veranlaßte die Entſtehung einer Reihe von Secten, die ſich insgeſammt Sokratiſch nannten, die ſich auch insgeſammt etwas von ſeinen Grundſätzen aneigneten und dennoch ſehr von einander abwichen. Einige hielten ſich vorzugsweiſe, wie er, an das Praktiſche und von dieſen beſchränkten ſich einige darauf, ſeine Unterredungen aufzuzeichnen, dadurch andere zu unterrichten, ſeine Lehren ganz nach ſeiner Weiſe zu erklären und anzuwenden, andere aber erklärten und entwickelten ſie nach ihrer Weiſe und kamen auf abweichende Vorſtellungen von derſelben *). Eine andere Claſſe machen diejenigen aus, welche zwar durchdrungen von ſeinem Geiſte und von Verehrung gegen ihn waren, aber das Theoretiſche

*) Cicero de orat. III, 16. Socrates omnium eruditorum testimonio totiusque judicio Graeciae quum prudentia et acumine et venustate et subtilitate, tum vero eloquentia, varietate copia omnium fuit facile princeps — Quum essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehenderat, proseminatae sunt quasi familiae dissentientes inter se et multum disjunctae et dispares, quum tamen omnes se Socraticos et dici vellent et esse arbitrarentur.

mit dem Praktiſchen vereinten, jenes neben dieſem wieder in ſeine Dignität einſetzten und nach einer allgemeinen philoſophiſchen Erkenntniß ſtrebten.

Eigentliche Lehrer und Dollmetſcher ſeiner durchaus praktiſchen Philoſophie, ohne Stifter neuer Secten zu werden, waren Xenophon, Aeſchines, Cebes. Wie der erſte in ſeinen Denkwürdigkeiten die Leſer von der Philoſophie des Sokrates belehrte und ſich ſelbſt zu ihr bekannte, iſt ausführlich gezeigt. In der Cyropädie lieferte er das Bild des beſten Regenten *) nach Sokratiſchen Ideen, die man in dieſem Werke faſt ganz wie in den Denkwürdigkeiten findet; wahrſcheinlich wollte er es einem Theile der Republik des Plato entgegenſetzen **). Im Oeconomicus führt Sokrates wiederum vorzüglich das Wort und auch dies Buch ſoll zu ſeiner Ehre und Vertheidigung dienen. Alles iſt darinn zuſammengefaßt, was ein Hausvater da-

*) Cicero epp. ad Quint. fratrem I, 1, 8. Cyrus ille a Xenophonte non ad historiae fidem scriptus, sed ad effigiem justi imperii, cujus summa gravitas ab illo philosopho cum singulari comitate conjungitur — nullum in his libris praetermissum officium diligentis et moderati imperii.

**) Gell. XIV, 3. Xenophon inclyto illi operi Platonis, quod de optimo statu reipublicae civitatisque administrandae scriptum est, lectis ex eo duobus fere libris, qui primi in vulgus exierant, opposuit contra conscripsitque diversum regiae administrationis genus, quod παιδεια κυρου inscriptum est.

mals zu wiſſen brauchte und zur Verwaltung eigener und fremder Güter diente. Es iſt darinn weit mehr eigentlich Sittliches enthalten, als man hier erwartet. Der Hausvater ſoll, um als ſolcher ſeine Pflicht zu erfüllen, auch frei von heftigen Begierden ſeyn *). Der Ackerbau iſt nicht nur einträglich, ſondern ſtärkt auch den Körper und macht zum Kriegsdienſte fähig, gewöhnt zur Gerechtigkeit und Freigebigkeit und befördert die Künſte **). Auch ein treffliches Bild von einer guten Hausmutter und vom Zwecke der Ehe wird entworfen ***). Die Gottesverehrung wird abermals unter den Tugenden des rechtſchaffenen Manns obenan geſtellt †). Die Kunſt, Untergebene ſo zu regieren, daß ſie das Befohlene gern und freiwillig thun, wird für etwas Schweres, nur durch Talent, Uebung und einen hohen Grad von Tugend Erreichbares, ja für etwas Göttliches ausgegeben ††). Im Hiero wird vortrefflich gezeigt, wie das Leben der Tyrannen oder unumſchränkten Regenten ein glänzendes Elend ſey, wie ſie weit weniger Vergnügen genießen, als Privatleute, wie ſie von Feinden und Nachſtellungen umgeben ſeyen, keine wahre Freunde haben, wie ſie oft genöthiget werden, durch Gewalt und Unrecht ſich Reichthümer zu verſchaffen und doch damit ihre Ausgaben nicht beſtreiten können, wie ſie

*) I, 22.

**) V, 1—17.

***) VII. X.

†) XI, 8.

††) XXI, 11, 12.

ſich vor rechtſchaffenen Männern fürchten, wie ihnen keine freiwillige und aufrichtige Ehre zu Theil werde. Aeſchines war ein treuer und würdiger Schüler des Sokrates und hat Dialogen in ſeinem Geiſte geſchrieben *), aber diejenigen, welche wir noch unter ſeinem Namen übrig haben, ſind nicht von ihm **). Der erſte handelt von der Frage: ob die Tugend gelehrt werden könne? Sokrates verneint ſie und behauptet, daß ſie nur von den Göttern mitgetheilt werden könne. Der Dialog iſt faſt ganz aus Plato's Menon abgeſchrieben und ſcheint von einem ſpäteren Platoniker herzurühren ***). Der zweite führt gewöhnlich den Titel: Eryxias oder vom Reichthum. Er enthält ächt Sokratiſche Ideen, doch auch die Uebertreibung, daß der Menſch deſto unglücklicher ſey, je reicher er ſey und wird von keinem alten Schriftſteller dem Aeſchines zugeſchrieben †). Der dritte heißt: Axiochus oder vom Tode. Unter dieſem Titel wird dem Aeſchines wirklich ein Dialog von mehreren alten Autoren zugeſchrieben, aber das war ohnezweifel ein anderer,

---

*) Diog. Laert. II, 60—64.

**) Dies hat Meiners: Judicium de quibusdam Socraticorum reliquiis inprimis de Aeschinis dialogis in Commentatt. Societ. Goett. 1782. V. 45—58. erwieſen und auch Fiſcher in der dritten Ausgabe von dieſen Dialogen Leipz. 1786. angenommen und beſtätiget.

***) Fischer l. c. p. V. und 23. s.

†) Rührt aber doch wohl von einem Sokratiker her Fischer p. V.

als der, welchen wir übrig haben. Er enthält ſehr vernünftige, auch jetzt noch brauchbare Troſtgründe wider den Tod. Meiners macht ihn zu ſehr herunter, Fiſcher *) hat eine richtigere Anſicht und zeigt, daß er wahrſcheinlich von einem Schüler des Sokrates, nicht von einem ſpäteren Sophiſten, herrühre. Dem Cebes, einem würdigen Schüler und Freunde des Sokrates **), werden drei Dialogen beigelegt ***). Von den zwei erſten iſt keine Spur mehr vorhanden, unter dem Titel des letzten noch ein Buch vorhanden, welches aber ſchwerlich von dieſem Sokratiker, ſondern eher von einem Stoiker iſt †).

Antiſthenes, der Vater der Cyniker, und Ariſtippus, der Stifter der Cyrenaiker, griffen jeder eine beſondere Seite der Sokratiſchen Ethik und erklärten ſie für das oberſte Princip.

Plato griff das Höhere aus der Ethik ſeines Lehrers, entwickelte es klarer und zuſammenhängender, berichtigte es hie und da, ſetzte es in Verbindung mit der theoretiſchen Philoſophie und bildete es

*) L. c. p. VI. 1.

**) Xenoph. Memor. I, 2, 48. III, 11, 17.

***) Diog. Laert. II, 125. ἑβδομος; φρυνιχός; πιναξ.

†) Schon Hier. Wolf not. 1. ad Cebetis Tabulam hat die Aechtheit dieſes Buchs zweifelhaft gemacht, Meiners aber hat ſie noch mehr erſchüttert.

zur Wiſſenſchaft. Er iſt der größte, würdigſte, nächſte, dem Geiſte des Lehrers verwandteſte Schüler des Sokrates. Daher wird von ſeiner Ethik hier zuerſt geredet.

Er war ein gelehrter Philoſoph, hatte die ältere philoſophiſchen Lehren und Syſteme erforſcht und geprüft, ſich durch Lehrer, Reiſen und Privatſtudien von Allem, was Zeiten und Oerter Wiſſenswürdiges darboten, unterrichtet, dabei immer Selbſtſtändigkeit und Originalität des Geiſts behauptet, im Oriente wie im Occidente die Quellen alter Weisheit aufgeſucht, ſich eben ſo durch Talente für die Poeſie, wie für tiefe metaphyſiſche Forſchung und Mathematik ausgezeichnet, auch durch politiſche Studien ſich zum Staatsmanne zu bilden verſucht. Unter den alten Philoſophen waren Pythagoras und unter ſeinen Lehrern Sokrates diejenigen, welche am meiſten Einfluß auf die Richtung ſeines Geiſtes hatten. Wie dieſer kämpfte auch er wider Sophiſten und ſetzte ihnen noch mehr, als ſein Lehrer feſte, durchgeführte, tiefe und zuſammenhängende Principien entgegen. Den Plan, als Dichter zu bilden und zu vergnügen, als Staatsmann zu wirken, und Pythagoräiſche Ideen auszuführen, oder wie Sokrates im gemeinen Menſchenleben Weisheit und Tugend zu verbreiten gab er bald auf und beſchränkte ſich darauf, theils als Lehrer der Philoſophie in der Akademie zu Athen, ſeiner Vaterſtadt, aufzutreten und eine philoſophiſche Schule zu ſtiften, theils eine Reihe von Schriften in der dialogiſchen Methode ſeines Leh-

rers abzufaſſen und dadurch Lehrer der Mit- und Nachwelt zu werden. Dadurch brachte er eine ſo große und mächtige Wirkung hervor, daß es ſeitdem faſt niemals an Bekennern, Vertheidigern und Verehrern ſeiner Lehre fehlte, daß Schulen und Denker von ſehr verſchiedenen und entgegengeſetzten Grundſätzen, doch mit ihm übereinſtimmen wollten und ſich über den wahren Sinn ſeiner Lehren ſtritten, daß ſeine Lehre ſich mit dem Chriſtenthum verſchwiſterte und von ihm neues Gewicht erhielt und ihm hinwiederum ſchenkte und daß jetzt wieder in Deutſchland ſeine Schriften und Philoſophie aufs neue die höchſte Bewunderung erregen und die ſtärkſten Anſtrengungen der Kritik, Hermeneutik, Sprachkunde und Philoſophie veranlaſſen und die Zuſtimmung der ſtreitenden philoſophiſchen Partheien gewinnen.

Die uns übrig gebliebenen Schriften dieſes Philoſophen ſind zum Theil ſo tief in ihrem Sinne, ſo ſchwer an Gehalt, ſo einfach erhaben und mit einem ſolchen äſthetiſchen Zauber bekleidet, daß ihnen weniges dieſer Art in der Literatur an die Seite geſetzt werden kann. Andere, ſelbſt ſolche, an deren Aechtheit man nicht zu zweifeln Urſache hat, ſind voll unnützer Spitzfündigkeiten, gemeiner Fragen und Antworten, von nicht glücklich erfundener Form oder ſo beſchaffen, daß ſich nicht gewiß beſtimmen läßt, was der Verfaſſer damit eigentlich wolle oder ſkeptiſch, ſo daß gar nichts ausgemacht wird. Außer dieſer Verſchiedenheit des Werths ſcheinen auch die Schriften

zum Theil in Anſehung ihres Innhalts im Widerſpruch mit einander zu ſtehen. Etwas in dieſer Beſchaffenheit derſelben überhaupt wird dadurch aufgeklärt, wenn man überlegt, daß ſie in verſchiedenen Lebzeiten Plato's abgefaßt ſind und daher verſchiedene Grade von Entwicklung, Sicherheit, Reife und Zweckmäßigkeit der Form haben. Ein neues Licht geht ihnen dadurch auf, wenn man bemerkt, daß ſie offenbar zum Theil in Beziehung auf einander ſtehen, daß in der einen oft ein Knoten geſchürzt wird, den die andere auflöst, daß die eine in der anderen vorausgeſetzt wird, daß zwiſchen ihnen ein Verhältniß der Fortſchreitung Statt findet, daß in allen gewiſſe übereinſtimmende Principien herrſchen und daß ſie zuſammengenommen alle Hauptaufgaben der Philoſophie zu löſen ſtreben *). Daß dieſe Schriften nur Plato's exoteriſche Philoſophie und nicht ſeine eigentliche Weisheit, ausgenommen in dunkeln Andeutungen, enthalten ſollen, kann in der That weder die Beſchaffenheit derſelben erklären, noch Licht über ihren Sinn geben **).

Die Aechtheit verſchiedener Schriften, welche Plato's Namen tragen, iſt ſchon im Alterthum verworfen oder bezweifelt worden. Nachdem ſchon

---

*) Schleiermachers Einleitungen zu ſeiner Ueberſetzung. J. Socher über Plato's Schriften. München 1820.

**) Platons Werke von Schleiermacher I, 1, 11 ff. Einleit.

Meiners die Briefe *), Schleiermacher den Jon, Hippias 1. u. 2. Hipparchus, Minos, Alcibiades 1. u. 2., Theages, die Nebenbuhler, Menexenus, Klitophon für unächt erklärt hatten, ſo ſetzte Aſt noch außerdem die 12 Bücher von den Geſetzen, Epinomis, Menon, Euthydemus, Charmides, Lyſis, Laches, Euthyphron, Apologie des Sokrates, Kriton in dieſelbige Reihe **). Sind alle dieſe Schriften wirklich unächt, ſo möchte dadurch die Kenntniß der Platoniſchen Philoſophie nach ihrem wahren Sinne und Zuſammenhange eher erleichtert, als erſchwert werden: denn es kommt doch in denſelben Manches vor, was zum Geiſte und Inhalte der unleugbar ächten Schriften nicht ſtimmen will.

Ohne länger bei dem Allgemeinen zu verweilen, treten wir der Platoniſchen Ethik näher. Was zuerſt die Quellen betrifft, ſo gehören die meiſten Dialogen dahin: denn die theoretiſche und praktiſche Philoſophie iſt in denſelben nicht ſcharf geſchieden, beide durchdringen ſich und werden in denſelben meiſt vermiſcht und verbunden. Platos praktiſche Philoſophie hängt mit ſeiner Metaphyſik zuſammen und begreift auch Politik und Pädagogik unter ſich. Unter denjenigen Dialogen, welche vorzugsweiſe praktiſch-philoſophiſch ſind, ſtehen auch mehrere ſolche,

*) Oben angeführtes Judicium de quibusdam Socraticor. reliquiis.

**) Platons Leben und Schriften. — Lps. 1816.

die von den ſchon angeführten Verfaſſern und anderen für unächt gehalten werden, nämlich Meno, Eutyphro, Krito, Alcibiades 1 u. 2. Charmides, Laches, Hippias 2. Hipparchus, die Geſetze, Epinomis, Euthydemus. Doch bleiben auch nach ihnen noch ächte Dialogen genug übrig, aus welchen Plato's ſittliche Lehre erkannt werden kann und zwar ſind dies gerade ſolche, welche unter allen ſeinen Werken die gehaltvollſten und die tiefſten, die ſchönſten und vollendetſten ſind: Das Gaſtmal, die Republik, Phädo, Phädrus, Gorgias, Theätetus, Philebus, Timäus. Dieſe ſind alſo auch hier die Hauptquellen. Sie ſind alle von einem ſittlichen oder mit der Sittlichkeit verwandten Inhalte oder knüpfen in einzelnen Stellen Moraliſches an das Metaphyſiſche an. Die übrigen Dialogen aber, deren Unächtheit erwieſen oder deren Autentie verdächtig iſt, ſind nur untergeordnete Erkenntnißquellen. Ganz kann man ſie nicht verwerfen, zum Theil läßt ſich ihre Aechtheit recht gut vertheidigen, wie dies namentlich bei den Geſetzen *) und dem Eutyphro **) der Fall iſt, zum Theil rühren ſie von ächten Schülern Plato's her oder ihre Grundlage iſt gar von ihm ſelbſt gemacht.

*) Alles mögliche iſt dafür geſagt in: Platonicorum librorum de legibus examen, quo, quonam jure Platoni vindicari possint, appareat auct. C. Dilthey. Goett. 1820.

**) Auf ihn werde ich in der Folge zurückkommen.

Hatte aber Plato ein ethiſches Syſtem? Können wir es aus ſeinen Schriften abnehmen und entwickeln und wie ſollen wir dabei verfahren? Daß er ſeine Sittenlehre ſelbſt nicht in ſyſtematiſcher Form dargeſtellt habe, iſt klar, daß aber in ſeinen Schriften gewiſſe gemeinſchaftliche ethiſche Principien durchleuchten und von ihnen untergeordnete moraliſche Lehren abgeleitet werden, iſt eben ſo gewiß. Was der eine Dialog nur andeutet, wird zuweilen in einem anderen deutlicher und beſtimmter vorgetragen. Der eine enthält auch wohl die Prämiſſen, der andere die Folgerungen. Der eine erhebt ſich zu einer mäßigen Höhe, der andere zum Höchſten der Erkenntniß und des Weſens der Dinge. Demnach muß man die Dialogen und ihr Verhältniß ſorgfältig mit einander vergleichen, um Platos wahre ſittliche Lehre zu erkennen. Wenn ſchon dies mit Schwierigkeiten verknüpft iſt, ſo iſt es auch die Beſtimmung des wahren Sinns der einzelnen Dialogen. Auf einzelne Stellen kommt hier meiſt wenig oder nichts an, auch nicht einmal immer auf das, was Sokrates oder überhaupt die ausgezeichnete Perſon des Dialogs vorträgt, ſondern die Hauptſache iſt die Bedeutung und der Zweck des ganzen Dialogen, wie ſie ſich aus ſeinem Zuſammenhange, aus ſeiner Conſtruction und aus einzelnen Spuren ergeben. Unzählige moraliſche Stellen laſſen ſich aus den Schriften dieſes Philoſophen nachweiſen, anführen und ſelbſt in eine gewiſſe ſyſtematiſche Ordnung bringen, ob es aber wahre moraliſche Lehren Plato's geweſen ſeyen und ob er ſie in dieſer Ordnung gedacht habe, iſt deswegen doch

noch nicht ausgemacht. Es ſind zuweilen Stellen, in welchen eine fremde Lehre oder eine Folgerung aus ihr ausgedrückt, oder etwas nur vorausgeſetzt und zu einem andern Zwecke angenommen, nicht aber zugeſtanden und behauptet wird. Man hat auch Beiſpiele genug, daß Schriftſteller ihre eigene Philoſophie in die Platoniſche hineingetragen, dieſe jener gemäß erklärt und in Zuſammenhang gebracht haben.

Schon alte Akademiker haben Plato's Ethik in Syſteme gebracht und Johannes Stobäus führt wenigſtens die äußere Geſtaltung und Eintheilung an, welche ihr Philo von Lariſſa und Eudorus aus Alexandrien gegeben haben *), davon wird beſſer anderswo geredet werden. In neueren Zeiten hat Tennemann das beſte Syſtem der Platoniſchen Philoſophie überhaupt und der Ethik insbeſondere **) geliefert. Nach meiner Einſicht aber hat er die Ethik dieſes Weiſen nur zu ſehr nach der Kantiſchen Philoſophie erklärt, beurtheilt, eingetheilt und ihr auch Manches aus den Schriften Plato's beigemiſcht, was nicht mit Sicherheit als Theil derſelben betrachtet werden kann. Schon die Eintheilung der eigentlichen Moral iſt nicht dem wahren Geiſte und Sinne dieſes Philoſophen gemäß. I. Princip und Geſetz der Sittlichkeit. II. Höchſtes Gut. III. Verhältniß der Sittlich-

*) Eclog. eth. II, 7. Ηθικος τοπος κατα τους Ακαδημικους. p. 39—88. Heer. Tom. II, 1.

**) IV. Band S. 3 ff.

keit zur Glückſeeligkeit. IV. Verhältniß der Sittlichkeit zur Religion. V. Tugend und Pflichten. Nach der ächten Platoniſchen Lehre gehört Glückſeeligkeit und Gott ſchon mit zum höchſten moraliſchen Principe und das höchſte Gut iſt auch in daſſelbe eingeſchloſſen. Von Pflichten aber weiß Plato kaum etwas. Den Begriff und die Lehre von ihnen hat er noch nicht entwickelt und durch die ſpecielle Moral durchgeführt. In dieſer war ihm der Begriff der Tugenden die Hauptſache und die lange Reihe von Pflichten, die ihn Tennemann lehren läßt, iſt von ihm niemals unter dieſen Begriff gebracht worden. Erſt den Stoikern war es vorbehalten, dieſen Begriff zu heben, die Pflichten einzutheilen und auszuführen. Der genannte Geſchichtſchreiber drückt das höchſte Princip der Platoniſchen Moral ſo aus: Befolge die Vorſchrift der Vernunft, als Vorſchrift der Vernunft oder achte das Geſetz der Vernunft als das höchſte um der Vernunft willen *). Er kann aber doch nachher nicht zeigen, daß dies einerlei mit dem Principe der Gottähnlichkeit ſey, um ſo weniger, da er jenes Princip ganz im Kantiſchen Sinne nimmt, und was die Glückſeeligkeit betrifft, ſo beſchuldigt er den Plato bald eines Widerſpruchs, bald einer ungeziemenden Herablaſſung. "Die Frage über das Verhältniß der Sittlichkeit und Glückſeeligkeit, ſagt er, ſcheint den Plato irre geleitet zu haben, daß er den Unterſchied zwiſchen beiden wie-

*) IV. 28.

derum beinahe aufhob *). Plato unterſcheidet zwar eine Zeitlang Sittlichkeit und Glückſeeligkeit, wie das Gute und Angenehme, wie Vernunft und Sinnlichkeit. Allein es gibt einen Punct, worinn er ſich zu ſehr zu der menſchlichen Schwachheit herabläßt und, um die Menſchen für die Sittlichkeit zu gewinnen, Sittlichkeit und Glückſeeligkeit zu enge miteinander verwebt, indem er die Sittlichkeit als die Urſache der Glückſeeligkeit oder gar als identiſch mit der letzten darſtellt **).“ In Plato's Schriften ſelbſt aber iſt keine Spur weder von jenem Widerſpruche, noch von dieſer Herablaſſung. Alles dies wird ſich nachher in der Darſtellung ſeiner Ethik von ſelbſt ergeben.

Die Frage, von welcher Plato in der Moral ausgieng und welche er als die Hauptſache in derſelben betrachtete, iſt die: Was iſt das Gute, das wahre Gute? Dieſe Frage unterſuchte er zuerſt an ſich und in Beziehung auf den Menſchen. Darauf erhob er ſich zu Gott, ſetzte die Frage in Verbindung mit der Theologie und betrachtete das Gute in ſeiner Beziehung auf das ganze Weltall. Schon im Phädrus, einem der früheſten Dialogen, wird der Trieb zum Angenehmen von der auf das Gute gerichteten Geſinnung unterſchieden. Schon im Gorgias, der zu den früheren Dialogen gehört, iſt die Hauptſache die Unterſuchung über das Verhältniß des

*) IV. 72.
**) A. D 75.

Guten zum Angenehmen, zur Luſt, zum Vergnügen *). Die Verwechslung beider wird am Kallikles gezeigt und der Unterſchied derſelben angedeutet. Die Luſt wird als etwas Fließendes und Veränderliches, das Gute als etwas Stehendes, Bleibendes, Unwandelbares dargeſtellt. Uebrigens wird der Zuſammenhang des Guten mit dem Angenehmen und Nützlichen nicht geleugnet. Im Theätetus wird das Gute mit der reinen Erkenntniß und die Luſt mit der ſinnlichen Wahrnehmung in Parallele geſtellt. Im Philebus wird die Unterſuchung über das Gute erſt weiter und vielſeitiger ausgeführt. In der Republik und im Timäus wird das Gute auch in ſeiner Beziehung auf den Staat, auf die Welt, auf Gott betrachtet. Dies iſt übrigens nicht ſo zu verſtehen, als wenn nicht von dem, was Hauptſache oder charakteriſtiſch in Anſehung der Lehre vom Guten in dem einen Dialogen iſt, auch etwas in anderen vorkäme. Man trifft wohl dieſe Platoniſche Lehre am ſicherſten, wenn man das, was von derſelben in den gedachten Dialogen vorkommt, zuerſt abgeſondert darſtellt. Freilich ſind dabei Wiederhohlungen unvermeidlich, aber dieſe können gemäßiget werden, und was man auf dieſer Seite verlieren möchte, gewinnt man auf der anderen an authentiſcher Einſicht in den Gang und das Weſen der ethiſchen Denkweiſe dieſes Philoſophen.

---

*) S. Schleiermachers Einleitung zu dieſem Dialogen.

Im Phädrus ſagt Sokrates: "Es gibt in jedem Menſchen etwas zweifaches Herrſchendes und Leitendes, dem wir folgen: das Eine iſt die *angeborene Begierde nach dem Angenehmen*, das Andere iſt die *erworbene Geſinnung*, welche *nach dem Beſten ſtrebt*. Dieſe ſtimmen bald in uns überein, bald empören ſie ſich wieder einander; bald ſiegt die eine, bald die andere. Wenn die Geſinnung uns durch die *Vernunft* zum Guten leitet und in uns herrſcht, ſo heißt dies die *Mäßigung* oder *Beſonnenheit*; wenn aber die Begierde vernunftlos zu den Lüſten hinreißt und in uns gebietet, ſo wird dies die *Ausſchweifung* oder *Wildheit* genannt *)." Das Rechte wird alſo theils in der Uebereinſtimmung der guten Geſinnung mit der Luſt, theils in der Beherrſchung und Bändigung der letzten durch die Vernunft geſetzt. In dem *Gorgias* finden wir ſchon folgende beſtimmtere Sätze: "Aller Handlungen Ziel ſoll das Gute ſeyn, um des Guten willen ſoll man auch alles Uebrige, auch das Angenehme thun, nicht aber jenes um des Angenehmen willen; es gibt ein gutes und ein ſchlechtes Angenehmes **). Das Gute und Angenehme iſt nicht einerlei. Angenehm iſt das, deſſen Anweſenheit uns ergötzt, gut aber das, durch deſſen Beſitz wir gut ſind. Gut ſind wir und alles Uebrige durch irgend einer *Tugend* Anweſenheit. Die Tugend jedes Dings, jedes Werkzeugs und Körpers, jeder Seele und jedes

*) Platon. Opp. ed. Bipont. X. 301. s.

**) L. c. IV. 115.

Thiers, iſt nicht zufälligerweiſe da, ſondern durch Ordnung, richtiges Verhältniß und Kunſt, welche jedem Dinge zugetheilt ſind. Ein gewiſſer eingepflanzter und eigenthümlicher Anſtand macht jedes Ding gut, auch die Seele. Die gute Seele iſt auch die gemäßigte oder beſonnene. Sie thut immer was ſich gegen die Götter und Menſchen geziemt, handelt alſo fromm und gerecht. Sie handelt auch tapfer: denn dem gemäßigten Manne geziemt es nicht, etwas zu ſuchen oder zu fliehen, was ſich nicht geziemt, ſondern die Dinge und Menſchen, Vergnügungen und Schmerzen zu fliehen, zu ſuchen und ſtandhaft zu erdulden, wenn und wo er es ſoll. Der Gute wird ſchön und wohl in Allem handeln und daher glückſeelig ſeyn *). Damit aber war doch noch nicht ausgemacht, wie dann das gute und ſchlechte Angenehme zu unterſcheiden ſey, was die Vernunft oder Erkenntniß und die Luſt für einen Antheil am Guten habe, welcher darinn der Vorzug gebühre, ob und wiefern auch die letzte Theil daran nehme. Dies iſt es, was im Philebus unterſucht und beſtimmt wird. Sokrates ſelbſt beſtimmt hier den Streitpunct zwiſchen ſich und ſeinen Gegnern ſogleich bei der Eröffnung des Dialogs ſo. Dieſe ſagten: für alle lebende Weſen beſtehe das Gute nur in der Freude, in der Luſt, im Vergnügen, er aber behauptete: das vernünftige Denken, das Erkennen, das Erinnern, das richtige Vorſtellen und Schließen

*) L. c. 128 — 131.

ſey vorzüglicher und trefflicher für alle, die deſſen fähig ſind, ja das allernützlichſte für ſie. Er ſetzt noch hinzu, daß auch der Punct zwiſchen ihnen ſtreitig ſey, welche Verfaſſung und Stimmung der Seele, ob die Luſt oder die vernünftige Erkenntniß allen Menſchen ein glückſeeliges Leben verſchaffen könne *). Die Lehre vom Guten und von der Glückſeeligkeit wird alſo hier verbunden. Die wahre Erkenntniß iſt hier nicht bloß etwas Theoretiſches, ſondern zugleich eine Geſinnung, indem angenommen wird, daß das Erkenntniß des Guten unzertrennlich mit einem Streben nach denſelben verknüpft ſey **). Das Vergnügen oder die Luſt wird für etwas an ſich Indifferentes ausgegeben, welches eben ſowohl ein Uebel als ein Gut ſeyn könne. Das Gute wird weder in der Luſt allein, noch in der Erkenntniß allein, ſondern in etwas, was zwiſchen beiden liegt und von beiden etwas an ſich hat, geſetzt. Doch wir wollen den Sokrates ſelbſt reden hören, der ſich hier beſonders treffend, klar und geordnet ausdrückt. "Luſt wird eben ſo wohl dem Ausſchweifenden und Unvernünftigen, als dem Gemäßigten und Vernünftigen zugeſchrieben ***). Vernunft, Erkenntniß, Verſtand,

---

*) L. c. 208. s.

**) Dies war überhaupt eine Lehre Plato's, es wird aber auch im Philebus p. 228. ausdrücklich geſagt: το δε γε μην περι του αγαθου αναγκαιοταταν λεγειν, ως παν το γιγνωσκον αυτο θηρευει και εφιεται βουλομενον ἑλειν και περι αυτο κτησασθαι. —

***) L. c. 211.

Kunſt und alles damit Verwandte iſt ein höheres Gut, als die Luſt *). Weder Luſt allein, noch Erkenntniß allein iſt das Gute, es gibt ein drittes, welches beſſer iſt, als beide für ſich **). Wer das Gute erkennt, der ſtrebt auch danach, begehrt es, will daſſelbe und was damit zuſammenhängt, beſitzen und kümmert ſich ſonſt um nichts. Wäre die Luſt allein das Gute, ſo müßte ſie ſonſt nichts bedürfen, wäre die Erkenntniß allein das Gute, ſo müßte auch ſie ſonſt nichts nöthig haben ***). Die Luſt bedarf doch nothwendig gewiſſer Kenntniſſe, richtiger Vorſtellungen und Erinnerungen, des Nachdenkens, ſonſt wüßte ja der Menſch nicht einmal, ob er ſich freut oder nicht freut, er könnte nicht an verfloſſene Freuden zurückdenken, ſich keine zukünftige bereiten, er würde das Leben eines Polypen führen †). Aber auch mit bloßer Erkenntniß, Vernunft, Wiſſenſchaft, bei gänzlicher Unempfindlichkeit, ohne alle Luſt und Unluſt, wird kein Menſch leben wollen ††). Eine aus beiden gemiſchte Lebensweiſe iſt alſo die gute †††). Nur fragt ſich noch, welche von beiden höher ſteht und die Urſache der guten Lebensweiſe iſt? Dies iſt unſtreitig die Vernunft. Sie hat mehr Antheil an jenem gemiſch-

*) L. c. 226.

**) L. c. 227.

***) L. c. 228.

†) L. c. 229.

††) L. c. 230. 309. s.

†††) L. c.

ten Leben, ſie macht es gut, ſie iſt ihm verwandter und ähnlicher *). Die Luſt iſt immer auch in der Seele, nicht bloß im Leibe, und es gibt auch eine Luſt, die der Seele allein gehört **). Sie entſteht bald mit einer richtigen, bald mit einer falſchen Vorſtellung. Die Schlechten ergötzen ſich an falſcher, die Guten an wahrer Luſt; falſche hat man an dem, was nicht iſt, geweſen iſt und ſeyn wird ***). Es gibt eine reine und abgemeſſene Luſt an ſchönen Geſtalten, Tönen, Geſängen, an Kenntniſſen, und eine unreine, heftige, ungemeſſene †). Was die Vernunft und Erkenntniß betrifft, ſo gibt es Künſte, welche der Erkenntniß und Genauigkeit mehr bedürfen, als andere, wie Rechenkunſt, Meßkunſt, Baukunſt u. ſ. w. ††). Die wahrſte Erkenntniß iſt diejenige, welche ſich mit dem Bleibenden, Beſtehenden, Unwandelbaren beſchäftiget †††). Das Gute iſt da, wo wahre, reine, mit der Tugend beſtehende Lüſte oder Freuden mit wahrer Erkenntniß gemiſcht ſind. Die Miſchung aber muß ihr Maaß haben, ſonſt verderbt ſie das Gemiſchte und ſich ſelbſt. Abgemeſſenheit und Symetrie aber iſt Schönheit. Demnach ſind Wahrheit in der Luſt und

*) 231. s.

**) 257 — 262.

***) 263. s. 267. s.

†) 291 — 295.

††) 299 — 301.

†††) 304. s.

Erkenntniß, Symmetrie in der Miſchung beider und Schönheit die drei Formen des Guten. Die Erkenntniß und Vernunft iſt dem Guten verwandter, als Luſt und Vergnügen; denn die Vernunft iſt entweder ganz daſſelbige mit der Wahrheit oder ihr doch unter allen Dingen am ähnlichſten und das wahrſte, die Luſt aber das unzuverläſſigſte und trüglichſte; die Vernunft hat auch mehr von der Abgemeſſenheit an ſich, die Luſt iſt das ungemeſſenſte und ausſchweifendſte, die Vernunft das abgemeſſenſte. Die Vernunft hat mehr Antheil an der Schönheit und iſt ſchöner, als die Luſt, welche gerade in ihren höheren Graden lächerlich, ſchändlich, häßlich iſt *).

Hat denn aber Plato im Philebus gar nichts von der Beziehung des Guten auf Gott gelehrt? Hat er das Gute nur an ſich als etwas in der Seele des Menſchen, als Erkenntniß und Gefühl, Vorhandenes betrachtet? Man hat häufig den Philebus ſelbſt als Beweis angeführt, daß das höchſte Princip der Platoniſchen Ethik religiös geweſen ſey und in der Gottähnlichkeit beſtanden habe **). Gewiß iſt, daß dies nicht der Hauptzweck

*) 316 — 320.

**) S. z. E. F. A. L. A. Grotefend Commentatio, in qua doctrina Platonis ethica cum christiana comparatur. Goett. 1820. p. 20. "In hoc dialogo principium ethices Platonicae religiosum constituitur.

dieſes Dialogs iſt, wie ſchon aus der vorher gegebenen Darſtellung erhellt. Es gibt aber zwei Stellen in demſelben, welche hieher gehören. Indem Sokrates den Vorzug der Vernunft vor der Luſt wider den Philebus vertheidiget, ſagt ihm dieſer: "Du willſt eben deinen Gott recht erheben" und erhält die Antwort: "Und du deine Göttinn" Dies würde noch gar nichts beweiſen, indem es dort eben ſo wohl wie hier uneigentlich geſagt ſeyn kann. Sokrates aber ſagt allerdings nachher, daß die Vernunft der König des Himmels und der Erde ſey, daß nicht eine vernunftloſe und zufällige Macht das Ganze bewege, ſondern vielmehr eine bewundernswürdige Vernunft und Weisheit Alles ordne und regiere *). In einer andern Stelle ſagt er nur kurz, es ſey unvernünftig, anzunehmen, daß es nichts Gutes und Schönes weder in den Leibern noch in vielen andern Dingen geben könne, ſondern nur in der Seele **). Er ſetzt aber dies nicht in eine nähere Verbindung mit ſeiner Theorie vom Guten, ſondern will höchſtens andeuten, daß das Gute nicht nur in der Seele ſey, ſondern dem ganzen All zum Grunde liege.

In der Republik wird die Unterſuchung über das Gute zuerſt durch die Entwickelung des Begriffs

---

Nihil enim contendit rebus inesse boni, nisi quod regia ista mens illis immiscuerit"

*) L. c. p. 243. s.

**) L. c. 298.

der **Gerechtigkeit** veranlaßt. Es wird ein dreifaches Gutes unterſchieden 1) das, was man nur um ſein ſelbſt, nicht um ſeiner Folgen willen wünſcht 2) was man beides wegen ſeiner ſelbſt und ſeiner Folgen begehrt 3) was man nur um eines andern Zwecks willen ſucht. Die Gerechtigkeit wird in die zweite ſchönſte Claſſe geſetzt, ſie wird für ein Gutes ausgegeben, welches ſowohl an ſich, als auch, weil es glückſeelig mache, wünſchenswerth ſey *). Noch tiefer in die Natur des Guten führt die Behauptung, daß nur ächte Philoſophen den Staat regieren ſollten, und die Darſtellung des philoſophiſchen Regenten. Ich will nur auszeichnen, was zu dem gegenwärtigen Zwecke gehört oder ihm doch näher liegt. "Nur ſolche, welche eine Wiſſenſchaft des Weſenden und Unwandelbaren in jedem Dinge beſitzen, im Gemüthe ein klares Muſterbild tragen, das Urwahre anſchauen und alles darauf beziehen, daher Geſetze des Schönen, Gerechten und Guten geben und darüber halten können, welche aber auch empiriſche Kenntniſſe damit verbinden und keiner Tugend ermangeln, ſollten regieren **). Eine philoſophiſche Natur liebt Alles, was ewig und unvergänglich iſt, verlangt nach dem reinen, geiſtigen Vergnügen, nach dem Ganzen und dem göttlichen und menſchlichen All ***). Im beſten Staate beweist der Philoſoph ſich als **göttlich** †).

*) Rep. L. II. p. 207. T. VI. Bip.

**) Rep. VI. 69—71. T. VII.

***) L. c. 72—74.

†) L. c. 96.

Kein Staat wird vollkommen ſeyn, ehe die wenige wahre Philoſophen durch das Schickſal genöthiget werden, die Sorgen für denſelben zu übernehmen und von den Bürgern gehört werden, oder die regierende oder ihre Söhne durch eine göttliche Eingebung mit Liebe zur wahren Philoſophie erfüllt werden *). Der wahre Philoſoph ſchaut das ſich ſtets Gleiche und Harmoniſche an, ſucht ihm ähnlicher zu werden, liebt und bewundert es, iſt mit dem Göttlichen und Anſtändigen vertraut und wird es ſelbſt. Wenn er alſo das, was er anſchaut, ins öffentliche und Privatleben überträgt und andere bildet, ſo wird er alle Tugenden bei dem Volke hervorbringen und bei demſelben geachtet und geliebt ſeyn. Das Volk wird ſelbſt glauben, daß ein Staat, nur alsdann glücklich ſeyn kann, wenn er von Philoſophen einem göttlichen Muſter nachgebildet wird. Die Philoſophen werden vor allen Dingen den Staat reinigen, darauf Alles, was recht, gut und weiſe iſt, einführen und das Göttliche im Menſchlichen darzuſtellen ſtreben **)."

Am höchſten aber erhebt ſich Plato in dieſer Lehre, wenn er zeigt, wie der philoſophiſche Regent ſelbſt gebildet werden ſoll. "Man muß unterſuchen, ob er der Idee des Guten, als der größten Wiſſenſchaft fähig ſey. Aus ihr entſteht alles

*) L. c. 100.
**) L. c. 102 — 104.

Gerechte und Nützliche *). Haben wir ſie nicht inne, ſo nützt uns Alles, was wir ſonſt noch wiſſen, nichts, ſo wie uns auch jeder andere Beſitz ohne das Gute nichts nützt. Was aber das Gute ſey, iſt nicht ſo klar. Jede Seele ſucht es und will Alles um deſſelben willen thun, ſie ahnet es und begreift nicht recht, was es ſey **). Wenn ein Regent auch gerecht und ſchön handelt, ſo iſt er doch nicht viel werth, wenn er nicht weiß, was das Gute überhaupt iſt ***). Es gibt viele einzelne gute Dinge, aber nur Ein Gutes, jene ſieht man mit Augen, dieſes aber iſt Gegenſtand der Vernunft †). Zum Sehen gehört ein Sehender, ein Sichtbares und das Licht; die Sonne macht die Gegenſtände ſichtbar, ſchenkt dem Auge die Kraft, zu ſehen, auch die Sonne ſelbſt zu ſehen, das Auge iſt ſelbſt ſonnenähnlich ††). Der Sohn des Guten iſt der, welchen das Gute ſich ſelbſt am ähnlichſten gezeugt hat. Das Gute iſt im Intelligiblen für die Vernunft eben das, was die Sonne im Sichtbaren

*) L. c. 112. η του αγαθου ιδεα μεγιστον μαθημα, ᾗ και δικαια και τ'αλλα προσχρησαμενα χρησιμα και ωφελιμα γιγνεται.

**) διωκει μεν ἁπασα ψυχη — απομαντευομενη τι ειναι, απορουσα δε και ουκ εχουσα λαβειν ικανως τι ποτ' εστιν — 113.

***) L. c. 114.

†) L. c. 116.

††) L. c. 118.

für das Sehen iſt *). Das Auge ſieht nur alsdann recht, wenn die Gegenſtände vom Sonnenlichte beleuchtet werden und nicht etwa bloß vom nächtlichen Mondesſchimmer, wo es faſt blind wird. Eben ſo erkennt die Seele, wenn ſie auf das blickt, was von der Wahrheit und dem Seienden beleuchtet wird, und zeigt Vernunft, wenn ſie aber auf das Dämmernde, Entſtehende und Vergehende ſieht, ſo wird ſie ſtumpf, irrt in Meinungen umher und ſcheint vernunftlos zu ſeyn. Dasjenige nun, was dem Erkannten Wahrheit ſchenkt und dem Erkennenden Kraft zu erkennen mittheilt, iſt die Idee des Guten, ſie iſt die Urſache der Wiſſenſchaft und der Wahrheit, ſofern ſie erkannt wird **). Wiſſenſchaft und Wahrheit ſind etwas Schönes, aber das Gute iſt noch ſchöner. Gleichwie das Licht und das Sehen ſonnenähnlich, aber nicht die Sonne ſelbſt iſt, eben ſo iſt Wiſſenſchaft und Wahrheit dem Guten ähnlich, nicht aber das Gute ſelbſt, das

*) Anders kann man die Stelle p. 118. nicht wohl verſtehen: τουτον τοινυν φαιναι με λεγειν τον του αγαθου εκγονον, ον τ'αγαθον εγεννησεν αναλογον εαυτῳ, ὁ τιπερ αυτο εν τῳ νοητῳ τοπῳ προς τε νουν και τα νοουμενα, τουτο τουτον εν τῳ ὁρατῳ προς τε οψιν και τα ὁρωμενα. Von eben dieſem Sohne des Guten heißt es ſchon vorher p. 116. ος τε εκγονος του τε αγαθου φαινεται και ομοιοτατος εκεινῳ und 116. τουτον δη ουν τον τοκον τε και εκγονον αυτου του αγαθου κομισασθε. —

**) L. c. 119.

Gute iſt erhabener und ehrwürdiger. Die Sonne ſchenkt auch den ſichtbaren Dingen Entſtehung, Wachsthum und Nahrung, ſie ſelbſt aber iſt nicht die Entſtehung — eben ſo macht auch das Gute nicht nur, daß das Erkennbare erkannt wird, ſondern es ſchenkt ihm auch das Daſeyn und Weſen, es iſt aber nicht ſelbſt das Weſen, ſondern durch Würde und Macht noch über das Weſen erhaben *). Im Intelligiblen iſt die Idee des Guten die höchſte und ſchwer anzuſchauen; wird ſie aber angeſchaut, ſo wird ſie als die Urſache alles Rechten und Schönen betrachtet, im Sichtbaren gebiert ſie das Licht und ſeinen Herrn (die Sonne) im Intelligiblen, ſchafft ſie Wahrheit und Vernunft; ſie muß jeder anſchauen, der vernünftig im öffentlichen und Privatleben handeln will. Es iſt eine Anſchauung des Göttlichen **).

Kaum wird es nun noch nöthig ſeyn, etwas aus dem Timäus, der von Gott und der Welt handelt, anzuführen. Für unſeren gegenwärtigen Zweck mag Folgendes hinreichend ſeyn. "Gott iſt gut, als ſolcher iſt er ohne Neid und wollte alles gut und ſich

---

*) L. c. 119. s. Das Letz'e wird ſo ausgedrückt: τοις γιγνωσκομενοις μη μονον το γιγνωσκεσθαι υπο του αγαθου παρειναι, αλλα και το ειναι τε και την ουσιαν υπ'εκεινου αυτοις προσειναι· ουκ ουσιας οντος του αγαθου, αλλ' ετι επεκεινα της ουσιας πρεσβεια και δυναμει υπερεχοντος.

**) L. c. L. VII. p. 133.

gleich machen, ſo weit es die Natur der Dinge erlaubte. Er brachte die unordentliche und unruhige ſichtbare Natur zur Ordnung, weil dieſe das Beſſere war. Der Beſte kann nur das Schönſte bilden. Er fand, daß das Geiſtige ſchöner als das Geiſtloſe ſey, und daß Geiſt ohne Seele nicht mitgetheilt werden könne. Er pflanzte alſo den Geiſt in die Seele, die Seele in den Körper und vollendete ſo das herrlichſte Werk *). Den vortrefflichſten Theil unſerer Seele hat Gott, wie einen höheren Geiſt, ihr beigegeben, er erhebt uns von der Erde zur Verwandtſchaft mit dem Himmel, als Weſen, die nicht einem irdiſchen, ſondern himmliſchen Saamen entſproſſen ſind. — In demjenigen, welcher ſich heftigen Begierden, Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften hingibt, müſſen vergängliche Meinungen entſtehen — wer aber für die Wahrheit glüht und ſie erreicht, der erkennt Unſterbliches und Göttliches — und da er das Göttliche unaufhörlich verehrt und mit dem in ihm wohnenden herrlichen Geiſt vertraut iſt, ſo iſt er wahrhaft glückſeelig. Dem Göttlichen in uns ſind die Bewegungen und Gedanken des Weltalls verwandt. Dieſen muß man folgen, die Harmonie des Weltalls erkennen, ſich derſelben verähnlichen und ſo das uns von Gott vorgeſteckte Ziel des beſten Lebens erfüllen **).

In dieſen Anführungen, die aus lauter unlaugbar ächten und vorzüglich wichtigen Schriften Pla-

*) Tim. 305. Opp. IX.

**) L. c. 431 — 433.

to's hergenommen ſind, liegen alle Hauptprincipien ſeiner Ethik. Aus ihnen beantworten ſich ſchon alle Fragen, die man darüber aufzuwerfen pflegt: Ob und was für ein höchſtes moraliſches Princip er aufgeſtellt, wie er vom höchſten Gute, vom Verhältniſſe der Sittlichkeit zur Glückſeeligkeit und Religion gelehrt habe?

Man hat bald geurtheilt, daß ſein höchſtes Princip das der reinen Vernunft und daß das der Gottähnlichkeit nur ein anderer Ausdruck für daſſelbige geweſen ſey, bald aber daß ſein wahres höchſtes Princip in der Gottähnlichkeit beſtanden habe. Der erſten Meinung iſt Tennemann *). Er läßt den Plato ſo lehren: "die Vernunft iſt das höchſte Vermögen des Menſchen, wodurch er eigentlich Menſch und der Gottheit ähnlich iſt. Sie iſt das Göttliche und Menſchliche in dem Menſchen (Alcib. I. 65. Rep. IX. 276. Crit. 110.) Dieſem Vermögen kommt es daher allein zu, ein Geſetz vorzuſchreiben, das kein höheres vorausſetzt und für alle Weſen, die vernünftig ſind, gültig iſt (Legg. I. 18. 45. Rep. X, 301. s.) Denn die Vernunft hat das Eigenthümliche, daß ſie immer nur auf einerlei beſtimmte Weiſe thätig iſt, daß ſie frei, und nicht an fremde Geſetze gebunden wirkt; ſie iſt beſtimmend, nicht beſtimmbar (Epin. 254. s. Soph. 166.) Sie ſtellt daher ein unveränderliches Geſetz auf, ein oberſtes Ziel, welchem alle andere Rückſichten untergeordnet werden müſſen.

*) Syſt. d. Plat. Philoſ. IV. 27 ff.

Wenn der Menſch darauf achtet, ſo iſt er mit ſich ſelbſt einig und harmoniſch. Die geſellſchaftliche Vereinigung mehrerer Menſchen iſt nur dann möglich, wenn ſie ebenfalls dieſes Geſetz, welches einzig iſt, für ihr Geſetz erkennen. (Rep. IX. 278. VIII. 206. Legg. III. 132.) Durch die Vernunft iſt es allein möglich, einen reinen Begriff von Sittlichkeit, Gerechtigkeit u. ſ. w. aufzuſtellen, der auf alle ſittliche Gegenſtände anwendbar iſt, und weil er ſelbſt unwandelbar iſt, eine unveränderliche Regel abgibt, das Sittliche in den einzelnen Handlungen zu beurtheilen (Rep. V. 66. VI. 88. Legg. XII. 227.) Aus allem dieſem folgt, daß der Vernunft allein zukommt, geſetzgebend zu ſeyn. Die Vernunft nimmt dieſes Geſetz nur aus ſich ſelbſt. Denn ſo wie ſie durch die Ideen, welche als Anlagen in ihrem Vermögen angetroffen werden, die Dinge an ſich erkennt, ſo ſtellt ſie ſich auch ſelbſt als Geſetz auf. Sie entwickelt aus ihrem Vermögen die Idee von dem Beſten oder dem, was zu thun iſt und macht ſich das zum Geſetz. Die Vernunft fordert alſo Uebereinſtimmung mit ſich als dem oberſten Geſetz und das iſt nichts anderes als Geſetzmäßigkeit. (Legg. IX. 48. I. 45. Gorg. 124.) Hierinn beſteht das Princip aller Sittlichkeit und moraliſchen Geſetzgebung. Der erſte Grundſatz der Sittlichkeit iſt alſo: Befolge die Vorſchrift der Vernunft, als Vorſchrift der Vernunft, oder achte das Geſetz der Vernunft für das höchſte, um der Vernunft willen. Dieſer Grundſatz kann durch verſchiedene Formeln ausgedrückt werden, durch welche ſein Inhalt noch deutlicher dargeſtellt wird: das Thie-

riſche in der menſchlichen Natur dem Menſchlichen oder Göttlichen unterordnen, iſt Sittlichkeit (Rep. 176.) Das Thieriſche in derſelben iſt das Begehrungs- und Gefühlsvermögen. Sittlichkeit beſteht alſo auch darinn, daß das Gefühl- und Begehrungsvermögen der Vernunft untergeordnet werde oder daß die Vernunft die zwei übrigen Vermögen beſtimme, daß ſie nur das thun, was ihnen zukommt d. h. was die Vernunft vorſchreibt (Rep. IV. 371. VIII. 203.) Das Göttliche in dem Menſchen iſt die Vernunft und Gott iſt die höchſte Vernunft. Daher wird jener Grundſatz auch ſo ausgedrückt: Suche Gott ähnlich zu werden. (Theat. 121.)" Allein Plato hat beſonders im Philebus ausdrücklich gelehrt, daß der Vernunft, Erkenntniß, Wiſſenſchaft zwar der Vorzug vor der Luſt, der Freude, dem Gefühle bei der Beſtimmung des Guten gebühre, daß ſie allein aber es nicht beſtimmen könne, daß das aus Vernunft und Luſt gemiſchte Leben das gute ſey, daß nach ihm die Vernunft und nach dieſer die Luſt folge, daß nur der, welcher beides vereint, das Gute ganz beſitze und ſonſt gar nichts mehr bedürfe, daß es übrigens auf Wahrheit und Reinheit der Luſt eben ſowohl als der Erkenntniß bei dem Guten ankomme und daß in der Miſchung beider eine von der Vernunft zu beſtimmende Abgemeſſenheit, Geſetzmäßigkeit und Schönheit erforderlich ſey, daß die Vernunft zwar mehr, als die Luſt, aber doch nicht allein die Urſache des Guten ſey. Dies iſt ganz gewiß nicht das Princip, nach welchem die Vernunft allein das Geſetz des Handelns vorſchreibt, den Menſchen mit ſich einig

machen kann, die Regel des Lebens nur aus ſich ſelbſt hernimmt, einen Gehorſam allein aus Achtung gegen ſie ſelbſt fordert und alle Rückſicht auf Glückſeeligkeit ausſchließt. Dieſe iſt vielmehr nach der Lehre des Plato ſchon mit in das Gute oder die Sittlichkeit eingeſchloſſen. Alles, was Tennemann anführt und nachweist, um dem Plato dies Princip zuzueignen, geht bloß auf den Vorzug der Vernunft vor der Luſt in ſittlichen Dingen, nicht aber auf ihre ausſchließende Alleinherrſchaft. Was aber die Gottähnlichkeit betrifft, ſo kann derjenige, welcher das Princip der reinen Vernunft in einem ſo ſtrengen Sinne als das höchſte aufſtellt, nicht behaupten, daß es einerlei mit dem der Gottähnlichkeit ſey, indem durch dieſes etwas Heteronomiſches und Materiales herbeigeführt wird, was mit der Autonomie und der formalen Beſchaffenheit der Vernunft ſtreitet.

Dagegen haben viele andere behauptet, der wahre erſte und höchſte Grundſatz, von welchem man nach der Platoniſchen Lehre in der Moral ausgehen müſſe und welcher alles Sittlichgute unter ſich begriffe, ſey eben der, nach der Aehnlichkeit mit Gott zu ſtreben *). Dafür läßt ſich Folgendes ſagen. Im Theätetus **) ſagt Sokrates: "Es iſt unmöglich, daß das Böſe gänzlich ausgerottet werde: denn dem Guten muß immer etwas entgegengeſetzt ſeyn. Jenes kann bei den Göttern nicht

*) S. noch Grotefend l. c. p. 19 sqq.

**) Opp. II. 121.

Statt finden, von der ſterblichen Natur und dieſen irdiſchen Gegenden iſt es unzertrennlich. Wir müſſen uns daher beſtreben, ihm ſo ſchnell als möglich zu entfliehen. Dieſe Flucht beſteht darinn, daß wir Gott nach Kräften ähnlich werden. Aehnlich aber werden wir ihm durch Gerechtigkeit, Heiligkeit und Weisheit." In der Republik heißt der Tugendhafte ein Sohn des Guten, welchen das Gute ſich ſelbſt am ähnlichſten gezeugt hat oder ein Sohn Gottes *). Nach der Platoniſchen Metaphyſik liegen in Gott die Ideen aller Dinge, er iſt ſelbſt das Muſter, nach welchem er die Welt geſchaffen hat. Die höchſte Idee iſt die des Guten, ja Gott iſt ſelbſt das Gute. Den Menſchenſeelen hat er die Ideen, nach welchen er die Welt ſchuf und namentlich die des Guten, noch ehe ſie mit Körpern vereiniget wurden, eingeprägt. Sie ſind aber in uns verdunkelt und ſchlummernd. Unſere Hauptbeſtimmung iſt, die Idee des Guten in uns, als die höchſte, zur Klarheit zu bringen und zu wecken und ihr im Leben nachzukommen. Dadurch werden wir Gott am ähnlichſten. Da aber die Vernunft allein uns der göttlichen Ideen empfänglich macht und ſelbſt das Göttliche in uns iſt, da wir nur durch ſie die Idee des Guten anſchauen und dadurch ſelbſt zu allem Guten fähig werden, ſo müſſen wir die Vernunft in uns herrſchen laſſen **).

---

*) Opp. VI. 118.

**) Ich führe um ſo weniger Stellen an, da ich ſchon mehrere der wichtigſten angeführt habe und Plato's Schriften voll davon ſind.

Doch alles dies beweiſt nicht, daß Plato das Streben nach Aehnlichkeit mit Gott als den erſten und einigen Erkenntnißgrund und als die oberſte Regel alles Sittlichguten betrachtet habe. Im Philebus entwickelt er die Idee des Guten ohne alle Beziehung auf Gott aus der menſchlichen Natur und dem Selbſtbewußtſeyn. Im Theätet ſagt er, der Philoſoph müſſe vor allen Dingen aufs ſorgfältigſte unterſuchen, was der Menſch ſey und was ihm ſeiner Natur nach Unterſcheidendes zukomme zu thun *). Die Aehnlichkeit mit Gott iſt ohne Sinn und Inhalt für uns, wenn wir nicht ſchon vorher die Idee Gottes in uns entwickelt haben und dieſe ſetzt unter andern und vorzüglich die Idee des Guten voraus. Man kann daher nicht mit der Gottähnlichkeit in der Ethik anfangen und ſie zu der erſten Regel des Lebens machen. Dies geht um ſo weniger an, da die Gottähnlichkeit ſelbſt, nach welcher wir zu ſtreben haben, erſt näher beſtimmt und in der That beſchränkt werden muß, da wir Gott nicht in allen Stücken ähnlich werden können. Die Hauptidee in der Ethik war ihm die des Guten und bei der Entwickelung derſelben fieng er nicht mit Gott an. Uebrigens leitete er allerdings auch dieſe Idee von Gott ab, erhob ſich von ihr zu Gott, betrachtete dieſen als das urſprüngliche Gute ſelbſt und lehrte inſofern, daß wir nach Aehnlichkeit mit Gott ſtreben ſollen. Er behauptete ſelbſt, daß die Anſchauung Gottes, als des idealen und realen Guten,

---

*) Opp. II. 118.

erſt unſere moraliſche Erkenntniß zur Vollendung bringe und uns volle Kraft zur Vollbringung alles Guten ſchenke: wie es denn auch wirklich iſt: denn nur ſo können wir das Gute in ſeiner ganzen Harmonie, Würde, Majeſtät, ewigen Gültigkeit und Macht denken. Mit hoher Bedeutung und wahrer Begeiſterung ſtellte er das Gute in Gott und in der Natur oben an und ſelbſt über die Wahrheit hinauf. *Gott als der realiſirten Idee des Guten nachzuſtreben* — würde ſchon eine wahrere allgemeine Regel der *Platoniſchen* Ethik ſeyn, als die der *Gottähnlichkeit*, wiewohl auch ſie nicht als oberſtes einiges Princip derſelben in dem ſtrengſten Sinne dieſes Worts gelten kann. In dieſem Sinne hat *Plato* gar kein höchſtes Princip aufgeſtellt. Er vereinigte die Principe der Vernunft, der Wahrheit, der Harmonie, des Gefühls, der Glückſeeligkeit, der Schönheit, der Religion in dem angegebenen Sinne. Was unter den Begriff des Guten gehöre, hat er wohl deutlich genug angegeben, aber den Begriff ſelbſt, das Gemeinſchaftliche aller guten Dinge hat er nirgends beſtimmt und er ſcheint es auch nicht für möglich gehalten zu haben.

Nun bedarf es keiner langen Unterſuchung mehr, was nach *Plato's* Lehre das höchſte Gut ſey. Er liebte dieſen Ausdruck (αριστον) nicht, er gebrauchte ihn ſelten, er ſagte meiſt nur das *Gute* und meinte damit das abſolute, bleibende, wahre Gute. Man hat aber den Plato ſo lehren laſſen: "Die *Regelmäßigkeit* und *Harmonie* iſt das *höchſte*, das

Denken in Vereinigung mit den Gefühlen das vollſtändige Gut. Die Regelmäßigkeit und Harmonie iſt die Form, die angenehmen Gefühle und Kenntniſſe ſind das Mannichfaltige, der zu vereinigende Stoff, die Vereinigung beider iſt das harmoniſch verbundene Mannichfaltige. — Die Rangordnung der Güter iſt die: 1) Regelmäßigkeit und Geſetzmäßigkeit ſelbſt 2) die dadurch beſtimmte Mannichfaltigkeit, der Inbegriff alles deſſen, was der Menſch unter der Idee der Regelmäßigkeit will und begehrt 3) die Vernunft, als das Princip aller reinen Erkenntniß 4) jede empiriſche Erkenntniß, Kunſt, alle wahre Vorſtellungen und Urtheile 5) alle reine und wahre Vergnügungen. Die Regelmäßigkeit iſt alſo das oberſte Gut. Sie iſt aber die Vollkommenheit des Menſchen, welche von dem zu viel oder zu wenig gleich weit abſteht; die Idee von der Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit an ſich ſelbſt oder die Vorſtellung von dem, was ſeyn ſoll. Dies iſt der Begriff des Vernunftgeſetzes und der dadurch beſtimmten Geſetzmäßigkeit, demnach iſt alles gut, was durch die Vernunft poſitiv beſtimmt iſt und ſofern es ſeinen Grund in der Vernunft hat und die Vernunft iſt die Quelle und der Erkenntnißgrund alles abſoluten Guten, Schönen und Lobenswürdigen. Die Sittlichkeit iſt demnach das höchſte Gut, weil ſie der Zuſtand der freien, ungehinderten Thätigkeit der Vernunft iſt. Sie iſt ſelbſt Zweck, nicht Mittel, um ihret Willen muß alles andere gethan und

begehrt, auf ſie müſſen alle Handlungen gerichtet werden. Daher iſt in dem ſittlichen Menſchen die größte *Einheit* und *Harmonie*, alles Mannichfaltige iſt in ihm unter dem Geſetz der Vernunft geordnet und ſtimmt zuſammen. Nun wird die oben angegebene Rangordnung der Güter verſtändlich. Der Men iſt ein denkendes und empfindendes Weſen. Weder im Denken noch im Empfinden allein, ſondern in beiden zuſammengenommen, kann das *vollſtändige ihm angemeſſene Gut* beſtehen. Das *vollſtändige Gut* iſt die unter der Idee der *Geſetzmäßigkeit* (der Form) zu einem harmoniſchen Ganzen vereinigte *Totalität* der angenehmen Gefühle; die *Geſetzmäßigkeit* iſt aber die Idee, unter welcher das harmoniſche Ganze allein möglich iſt, daher macht ſie als das *höchſte Gut* auf die *erſte Stelle* Anſpruch, das harmoniſche Ganze als das *vollſtändige Gut* nimmt die *zweite Stelle* ein. Die *Vernunft* als das Princip der Geſetzmäßigkeit iſt dem Range nach das *dritte* Gut. Vorſtellungen, Kenntniſſe und Gefühle ſind der *Stoff* jenes harmoniſchen Ganzen, daher nehmen ſie in der Rangordnung die *vierte* und *fünfte* Stelle ein *)." Die Hauptquelle dieſer ganzen Vorſtellung iſt der *Philebus* und da ſtellt allerdings *Plato* in der Reihe der Güter, die zum Sittlichguten gehören, das *Maaß*, das *Abgemeſſene*, das *Zeitige* obenan **),

*) *Tennemann* Syſt. IV. 64—61.

**) Opp. IV. 220. πρωτον μεν (κτῆμα) περι μετρον και το μετριον και καιριον. —

K

dem Symmetriſchen, Schönen, Vollendeten und Hinreichenden aber weiſt er die zweite Stelle an *). Man kann über den Sinn dieſer Unterſcheidung zweifelhaft ſeyn, er ſcheint aber wirklich unter dem erſten die Abgemeſſenheit der Form nach, und unter dem zweiten das Abgemeſſene u. ſ. w. ſelbſt der Materie nach verſtanden zu haben. Allein den angenommenen Unterſchied zwiſchen dem höchſten und vollſtändigen Gute kennt er nicht. Er ſagt überhaupt: "Weder Luſt, noch Einſicht iſt das Gute, ſondern ein drittes von beiden verſchiedenes, welches beſſer als beide iſt **) und dieſes dritte iſt das aus beiden gemeinſchaftlich gemiſchte Leben ***)." Demnach gehört auch die Luſt ſchon mit in die erſte Claſſe der Güter, nämlich inſofern als dieſe die Abgemeſſenheit und Regelmäßigkeit in der Miſchung der Einſicht und der Luſt in ſich begreift. Dieſe iſt das erſte unter den Gütern, auf ſie kommt es am meiſten an, ſie iſt das beſtimmende, ſie iſt aber zugleich auch ſchon das vollſtändige Gut. Die Einſicht, die Vernunſt, die Wiſſenſchaft beſtimmt die rechte Miſchung und iſt ſelbſt ein Theil derſelben und die Luſt ein anderer. Die zweite Claſſe der Güter unterſcheidet ſich nicht dadurch, daß ſie auch die an-

*) L. c. δευτερον μην περι το συμμετρον και καλον και το τελεον και ικανον. —

**) L. c. 227.

***) L. c. 230. ὁ ξυναμφοτερος, εξαμφοιν συμμιχθεις, κοινος γενομενος — ηδονης και νου και φρονησεως. —

genehmen Gefühle in ſich faßt, ſondern dadurch, daß ſie der durch das erſte Gut hervorgebrachte Zuſtand der Abgemeſſenheit, Schönheit, Vollendung und Zulänglichkeit der Erkenntniß und Luſt iſt. Die Vernunft iſt nach dieſer Lehre zwar die erſte und vornehmſte, aber nicht die einige Erkenntnißquelle des Sittlichguten, ſie iſt für ſich nicht zureichend zu dieſem Zwecke, das Gefühl muß noch hinzukommen. Die Geſetzmäßigkeit oder Abgemeſſenheit, die Hauptſache bei der Sittlichkeit wird von Plato nicht näher beſtimmt, als daß ſie ein Mittelmaaß, Harmonie, Wahrheit ſey. Dies iſt aber noch keineswegs der Grundſatz der Allgemeinheit des Geſetzes oder der reinen Vernunft.

Fragt man, in welches Verhältniß Plato die Sittlichkeit zur Glückſeeligkeit geſtellt habe, ſo iſt die wahre Antwort die, daß er die reine, ächte innere Glückſeeligkeit in die Sittlichkeit mit eingeſchloſſen und zugleich gelehrt habe, daß ſehr oft auch äußere Glückſeeligkeit mit der Sittlichkeit in dieſem Leben verknüpft ſey, im zukünftigen Leben aber mit der vollkommenſten Glückſeeligkeit überhaupt in Harmonie treten werde.

Daß er die Glückſeeligkeit in die Sittlichkeit mit einſchloß, erhellt ſchon daraus, weil er im Philebus nur ein aus Vernunft oder richtiger Erkenntniß und aus Luſt gemiſchtes Leben für ein ſittlichgutes ausgibt. Er meint aber darunter eine wahre, gere-

gelte, reine Luſt und vergleicht ſie mit der Luſt an den ſchönen Künſten und ihren Gegenſtänden, und an Erkenntniſſen *). Sie iſt alſo nicht bloß ſinnliches Vergnügen. Er ſpricht von wahren und reinen Freuden, die mit der Geſundheit der Seele, Mäßigung und allen Tugenden verknüpft ſind **). Er ſagt, daß der Tugendhafte immer zufrieden und glückſeelig, der Laſterhafte aber elend ſey ***), daß nur jener eine vollkommen wahre und reine, dieſer aber eine leere Schattenluſt empfinde †), daß das Vergnügen, welches aus der vernünftigen Handlungsweiſe und der Befriedigung geiſtiger Bedürfniſſe entſpringe, weit reeller und edler ſey, als dasjenige, welches die Stillung ſinnlicher und eigennütziger Triebe gewähre, indem jenes ſich auf reelle, beharrliche, unwandelbare, dieſes aber auf ſcheinbare, vergängliche und veränderliche Dinge beziehe, nur jenes mit keinem Schmerz vermiſcht und im Stande ſey, die Vernunft, das höchſte Vermögen im Menſchen,

---

*) IV. 291.

**) L. c. 315. Ηδονας αληθεις και καθαρας — τας μεθ' υγιειας και του σωφρονειν και δη ξυμπασης αρετης. —

***) Gorgias l. c. 131. τον δ'ευ πραττοντα μακαριον δε και ευδαιμονα ειναι, τον δε πονηρον και κακως πραττοντα αθλιον. —

†) Rep. IX. 583. T. VII. ουδε παναληθης εστιν η των αλλων ηδονη, πλὴν της του φρονιμου, ουδε καθαρα, αλλά εσκιαγραφημενη τις. —

und ihre Thätigkeit zu befriedigen *). Das iſt die moraliſche Glückſeeligkeit, die man ſpäterhin auch die Selbſtzufriedenheit, die Gemüthsruhe, den inneren Frieden genannt hat.

Plato behauptet aber auch, daß die Sittlichkeit ſelbſt das ſinnliche Vergnügen des Menſchen befördere, indem der Tugendhafte ſeine ſinnlichen Triebe durch die Vernunft leite und mäßige und ſeine Genüſſe mit ihr übereinſtimmend mache, wodurch das Vergnügen ſelbſt erhöhet werde **). Er lehrt ſogar, daß der Tugendhafte meiſt auch denjenigen Theil der Glückſeeligkeit, welcher von Gütern, die außer uns liegen, abhängt, am ſicherſten erreiche, wiewohl er nicht leugnet, daß er inſofern oft auch unglücklich ſey. Er beruft ſich darauf, daß der Sittlichgute ſich nichts Unvernünftiges vornehme, daß er weiſe ſey und daher von Allem den beſten Gebrauch zu machen wiſſe, daß er zwar oft Anfangs verkannt und verachtet werde, nachher aber den Beifall und die Achtung der Menſchen erwerbe, zu öffentlichen Aemtern gelange, eine glückliche Ehe führe und ſeine Kinder gut verſorge ***).

Zu der Glückſeeligkeit des Tugendhaften rechnete Plato auch noch das, daß er von Gottes Wohlgefallen überzeugt iſt und ihm vertraut, daher auch

*) Rep. IX. 267 — 270.

**) Rep. IV. 375. s. IX. 270.

***) Rep. X. 318. ss.

verſichert iſt, daß auch die Uebel nur zu ſeinem Beſten gereichen ſollen *). Endlich eröffnet er ihm die Ausſicht in eine ſeelige Unſterblichkeit, deren Hoffnung ſein Leben erheitert und ihn den Tod ruhig erwarten und ſterben läßt. Die zukünftige Seeligkeit des Tugendhaften aber beſchreibt er als eine ſolche, die ſich zu der Glückſeeligkeit dieſes irdiſchen Lebens ſo verhalte, wie die Ewigkeit zu dieſer kurzen Lebenszeit, und die von dem Grade der Bildung abhänge, welchen die Seele in das andere Leben bringe **).

---

*) L. c. 319. s. θεοφιλης αν ειη — τω δε θεοφιλει — οσα γε απο θεων γιγνεται παντα γιγνεσθαι ως οιον τε αριστα — οὑτως αρα υποληπτεον περι του δικαιου ανδρος, εαν τ' εν πενιᾳ γιγνηται, εαν τε εν νοσοις, η τινι αλλω των δοκουντων κακων, ως τουτω ταυτα εις αγαθον τι τελευτησει ζωντι η και αποθανοντι. ου γαρ δη υπο γε θεων ποτε αμελειται ος αν προθυμεισθαι εθελη δικαιος γιγνεσθαι και ἐπιτηδευων αρετην, εις οσον δυνατον ανθρωπῳ ομοιουσθαι θεῳ. εικος τον τοιουτον μη αμελεισθαι υπο του ομοιου.

**) L. c. τα μεν παρα θεων τοιαυτ' αν ειη νικητηρια τῳ δικαιω — p. 310. τα τε μεγιστα επιχειρα αρετης και προκειμενα αθλα — Αμηχανον λεγεις μεγεθος, ει των ειρημενων μειζω εστιν αλλα — Τι γαρ εν γε ολιγῳ χρονῳ μεγα γενοιτο; πας γαρ ουτος γε ο εκ παιδος μεχρι πρεσβυτου χρονος προς παντα ολιγος που τισαν ειη — Τι γουν; οιει αθανατῳ πραγματι υπερ τοσουτου δειν χρονου εσπουδακεναι, αλλ' ουχ υπερ του παν-

Damit iſt ſchon zum Theil das Verhältniß ausgeſprochen, in welches Plato die Sittlichkeit zur Religion ſetzte. Es kommt aber noch hinzu, daß er, wie ſchon oben gezeigt iſt, das Streben, Gott, in welchem das ideale und reale Gute Eins iſt, immer ähnlicher zu werden, mit in die Sittlichkeit einſchloß und als die höhere Stuffe derſelben betrachtete. Er ſtellte ihn eigentlich nicht als moraliſchen Geſetzgeber, als Urheber des moraliſchen Geſetzes vor, als wenn dieſes erſt nach ihm und durch ihn geworden wäre, ſondern als denjenigen, in und mit welchem dieſes Geſetz iſt. Gott ſchafft dieſes Geſetz nicht durch ſeinen Willen, es iſt ewig, wie er, er iſt ſelbſt das lebendige Geſetz. So wenig er die Ideen geſchaffen hat, hat er das Moralgeſetz geſchaffen, ſie gehören zu ſeinem Weſen, allerdings aber hat er ſie den Menſchenſeelen eingepflanzt. Uebrigens liebte Plato das Wort Geſetz in ſittlichen Dingen nicht. Das Gute

---

τος; — ουκ ησθησαι, οτι αθανατος ημων η ψυχη και ουδεποτε απολλυται; p. 337. Αλλ' αν εμοι πειθωμεθα, νομιζοντες αθανατον την ψυχην και δυνατην παντα μεν κακα ανεχεσθαι, παντα δε αγαθα, της ανω ὁδου αει εξομεθα και δικαιοσυνην μετα φρονησεως παντι τροπῳ επιτηδευσομεν, ινα και ημιν αυτοις φιλοι ωμεν και τοις θεοις, αυτου δε μενοντες ενθαδε και επειδαν τα αθλα αυτης κομιζωμεθα, ωσπερ οι νικηφοροι περιαγειρομενοι, και ενθαδε και εν τη χιλιετη πορεια ευ πραττωμεν. Gorg. T. IV. 163. Phaedon T. I. 243 sqq. 147—152.

ſtand bei ihm über dem Geſetze, es begriff das mit in ſich, was wir Moralgeſetz nennen. Daß er Gott auch als den moraliſchen Regenten und Richter dachte, welcher ſeine vernünſtigen Geſchöpfe erzieht und bildet, ſie in Lagen verſetzt, worinn ſie ihre Beſtimmung erfüllen können, ihnen Mittel der Bildung darreicht, ſie als freie Weſen behandelt, ihnen von Zeit zu Zeit göttliche Söhne ſchickt, die ſie aus dem Zuſtande des moraliſchen Verderbens emporheben, das Gute belohnt, das Böſe beſtraft, hat keinen Zweifel *).

Dieſe reine moraliſche und zugleich metaphyſiſche Idee von Gott und ihre Verbindung mit der Sittenlehre, die ſchärfere Unterſcheidung der reinen inneren Glückſeeligkeit, die aus der Tugend entſpringt und mit in ſie eingeſchloſſen iſt, von bloß ſinnlicher Luſt, die Vereinigung der Ideenlehre mit der Moral ſind die Vorzüge, durch welche ſich die Platoniſche Ethik von jeder früheren unterſcheidet.

Plato's Lehre von der Tugend und ihren Zweigen iſt deswegen ſchwierig, weil ſeine Aeußerungen darüber zum Theil dunkel ſind und widerſprechend ſcheinen, und in Dialogen vorkommen, deren Aechtheit zweifelhaft iſt und deren Unächtheit von manchen als ausgemacht angenommen wird. Dahin

---

*) Rep. X. 530. VI. 85. 87.

gehören Euthyphron, Menon, Laches, Charmides, Euthydemus *).

Die Tugend überhaupt beſchreibt er als Kraft, Fertigkeit, Stimmung der Seele, er nennt ſie die Geſundheit, Schönheit, den Wohlſtand der Seele **). Am deutlichſten und beſtimmteſten beſchreibt er ſie da, wo er ſie für einerlei mit der Gerechtigkeit erklärt, die er übrigens in anderer Bedeutung noch von ihr unterſcheidet und als einen Theil derſelben betrachtet. Tugend oder Gerechtigkeit iſt ihm derjenige Zuſtand, wo jeder Theil oder jede Kraft der Seele das ihrige, das, wozu ſie beſtimmt iſt, thut, wo alle ihre Kräfte in dem rechten Verhältniſſe und in Harmonie ſtehen und wirken ***). Er unterſchied aber drei Hauptkräfte oder Theile der Seele und zwar 1) den vernünftigen (λογιστικον), den Sitz der Ideen, das Denkende, Urtheilende und Ordnende in dem Menſchen, den 2) nannte er το θυμικον, θυμοειδες, φιλονεικον und bezeichnet ihn nur als den Sitz der Ehrſucht, des Zorns, der Heftigkeit näher 3) den begehrenden (επιθυμητικον) worunter alle ſinnliche Triebe und Lüſte

*) In Tennemanns Darſtellung IV. 94 ff. iſt vornehmlich dadurch eine gewiſſe Undeutlichkeit und Unrichtigkeit gekommen, daß er auch hier dem Plato zu ſehr Kantiſche Ideen leiht.

**) Rep. IV. 378. αρετη — υγιεια τις αν ειη και καλλος και ευεξια ψυχης.

***) Rep. IV. 353. s. 371. s. 373. s.

begriffen werden. Der erſte iſt zur Herrſchaft beſtimmt, der zweite ſoll nichts ohne ihn thun, aber ihm doch in der Ausführung deſſen, was er gebietet, beiſtehen, der dritte ſoll bloß gehorchen *). Demnach hat es die Tugend mit der Bekämpfung und Regierung von Leidenſchaften, Begierden, Trieben und Gefühlen zu thun. Die ächte oder philoſophiſche Tugend iſt zu unterſcheiden von der falſchen, wo man bloß deswegen Triebe, Affecten, Leidenſchaften, Gefühle beſchränkt oder aufgibt, um andere zu befriedigen oder bloß aus Gewohnheit oder aus Stumpfheit und Schwäche **). Die Tugend theilt ſich in vier Haupttugenden ab. Die erſte iſt die Weisheit, auch im höheren Sinne Verſtand und Klugheit genannt (σοφια, νους, φρονησις). Sie iſt nicht die Thätigkeit, Herrſchaft und Geſetzgebung der Vernunft ***), ſo beſchreibt ſie Plato nicht, das würde eher die Tugend überhaupt ſeyn, ſondern die reine und richtige Erkenntniß des Guten durch die Vernunft. Dieſe iſt hier nicht bloß etwas Theoretiſches, ſondern etwas Praktiſches, eine wirkliche Tugend und zwar theils ſofern ſie durch Freiheit des Willens und zu moraliſchen Zwecken erworben wird, theils ſofern ſie unzertrennlich mit dem Begehren des Guten verknüpft iſt. Ohne ſie kann es natürlich gar keine andere Tugenden geben, auch die anderen Haupttugenden ſind ohne ſie bloß ein Schein von

*) Rep. IV. 360 — 370.

**) Phaedon T. I. 157. 186. Politicus T. VI. 103. s.

***) Tennemann a. O. 99.

Tugend *). Die zweite Haupttugend iſt die Tapferkeit, ſie bezieht ſich auf den zweiten Haupttheil der Seele und iſt Beherrſchung der Leidenſchaften, Affecten, heftigen Gefühle des Schmerzens und der Luſt. Sie iſt nicht bloß angeborener Muth, körperliche Kraft, Heftigkeit, Widerſtand gegen ein Uebel, um einem größeren zu entgehen, ſondern ſie beruht auf der Weisheit und Vernunft **). Die dritte Haupttugend iſt die Mäßigung oder Beſonnenheit; ſie beſteht in der Beherrſchung der ſinnlichen Triebe, Neigungen und Begierden. Sie iſt nicht bloße Trägheit und Kälte, nicht bloße Einſchränkung oder Unterdrückung einer Neigung wegen einer anderen, ſondern beruhet gleichfalls auf der ſittlichen Weisheit und begehrt nur das, was die Vernunft billiget, unterläßt und verabſcheut nur das, was ſie verwirft ***). Die vierte Haupttugend iſt die Gerechtigkeit im engeren Sinne und beſteht darinn, daß der Menſch anderen Weſen dasjenige leiſtet, worauf ſie ein Recht haben und wozu er ihnen überhaupt verpflichtet iſt †).

*) Rep. IV. 373. Politic. 108. ss. Phaedon 156. Theaetet. 121. s. Im Laches heißt die Weisheit die Harmonie des Wiſſens und Lebens. Im Charmides wird die Einheit des Wiſſens und Thuns behauptet.

**) Rep. IV. 346. ss. Politic. l. c. Phaed. 155. ss. Laches.

***) Rep. IV. 372. s. 349. s. IX. 270. Phaed. l. c. Charmides.

†) Rep. IV. 374. s. Gorg. 130. και μην περι ανθρωπους τα προσηκοντα πραττων, δικαια αν πραττοι.—

Wo bleibt aber — könnte man fragen — die Frömmigkeit (*οσιον, οσιοτης, ευσεβεια*), welche ſchon Sokrates unter die Haupttugenden gezählt hatte und welche auch nach den Principien der Platoniſchen Ethik dahin zu gehören ſcheint? Im Protagoras kommt ſie wirklich oft unter den Haupttugenden vor *). In den übrigen Dialogen verſchwindet ſie aus dieſer Reihe, ausgenommen im Gorgias **) und Euthyphron. Dieſer letzte Dialog ſcheint abſichtlich dazu geſchrieben zu ſeyn, die Frömmigkeit wieder in Erinnerung bringen, zu heben und ihr Weſen zu erforſchen. Ich habe nie ſo gering von dieſem Dialogen denken und ihn auch nicht für unächt halten können, wie manche in neueren Zeiten gethan haben. Es iſt nicht ſo viel Kunſt darinn, wie in manchen anderen, aber auch ſeine Einfalt iſt des Plato nicht unwerth. Einiges wird nur ſkeptiſch behandelt, wie dies auch in anderen Dialogen der Fall iſt, anderes aber und zwar Hauptſächliches wird ſehr beſtimmt ausgemacht. "Endlich muß man hinzunehmen, daß dieſes Geſpräch unſtrei-

*) Opp. III. 125. *η δικαιοσυνη και σωφροσυνη και οσιοτης, και παντα ταυτα ως έν τι ειη συλληβδην αρετη* — 126. *ουδεν αρα εστι των της αρετης μοριων αλλο οιον επιστημη, ουδ' όιον δικαιοσυνη, ουδ' όιον ανδρεια, ουδ' όιον σωφροσυνη, ουδ' όιον οσιοτης* — 128. 133.

**) *και μην περι μεν ανθρωπους τα προσηκοντα πραττων, δικαια αν πραττοι, περι δε θεους οσια* 130.

tig zwiſchen der Anklage und der Verurtheilung des Sokrates geſchrieben iſt und daß ſich unter dieſen Umſtänden faſt unvermeidlich für den Platon zu dem Zweck, den Begriff der Frömmigkeit dialektiſch zu erörtern, der andere geſellen mußte, den über eben dieſen Gegenſtand angeklagten Lehrer auf die ihm eigene Art zu vertheidigen *).“ Der Hauptzweck des Dialogen dünkt mich der zu ſeyn, das Unſittliche des heidniſchen Götzendienſtes darzuthun, den Sokrates eben dadurch darüber zu rechtfertigen, daß er ihn von dieſer Seite angegriffen hat und den Begriff der ächten ſittlichen Frömmigkeit ins Licht zu ſetzen. Nach dem Heidenthum — ſo wird gelehrt — beſteht die Frömmigkeit darinn, zu thun, was den Göttern gefällt und doch ſind die Götter ſelbſt uneins untereinander, die einen lieben, was die anderen haſſen, es gibt alſo nichts was allen gefiele. Nach heidniſchen Grundſätzen iſt Frömmigkeit nur die Wiſſenſchaft, die Götter zu bitten und zu beſchenken, damit ſie uns geben ſollen, was wir wünſchen, alſo ein Handel zwiſchen den Göttern und den Menſchen, folglich nichts Sittlichgutes. Die ächte Frömmigkeit aber ſteht unter dem Begriffe der Gerechtigkeit und iſt ein Theil derſelben **). Näher wird ſie freilich hier nicht beſtimmt. In der Republik heißt es: "Von dem gerechten Manne muß man ſo urtheilen, daß ihm, mag ihn nun Armuth oder Krankheit oder irgend etwas Anderes, was man für Uebel hält,

*) Platons Werke von Schleiermacher I, 2, 55.
**) Euthyphron 27. s.

treffen, Alles im Leben und im Tode am Ende zum Beſten gereichen muß; denn derjenige wird nicht von den Göttern vernachläſſiget, welcher ſich beſtrebt, gerecht zu ſeyn und durch Uebung der Tugend Gott, ſo viel möglich, ähnlich zu werden *)."

Daß Plato die Einheit der Tugend lehrte, erhellt ſchon aus dem allgemeinen Begriffe, den er von derſelben aufſtellte und welcher allen einzelnen Tugenden zum Grunde liegt. Im Protagoras werden Fragen über Einheit und Verſchiedenheit der Tugenden aufgeworfen: Ob die Cardinaltugenden nur verſchiedene Namen der Einen Tugend oder Theile derſelben, ob die Theile wie Theile eines Ganzen, oder wie Ganze oder dem Grade nach verſchieden ſeyen, ob, wer eine Tugend beſitze, die ganze Tugend beſitze? Sie werden aber nicht beantwortet, am Ende heißt es: die Unterſuchung ſey ſo ſchlecht geführt worden, daß ſie nicht zur Entſcheidung gebracht werden könne, und der Zweck des Ganzen ſcheint nur darauf zu gehen, die ſophiſtiſche Methode lächerlich zu machen. Nur das wird beſtimmt gelehrt, daß die Tugend Erkenntniß und Wiſſenſchaft deſſen, was zu thun iſt, und inſofern Eine ſey.

Plato's Lehre veranlaßt von ſelbſt auch die Frage: ob er nicht bloß eine Ethik für Philoſophen aufgeſtellt und behauptet habe, daß nur ſie der ächten Tugend fähig ſeyen? Es

*) X. 320.

iſt gewiß, daß er der Erhebung zu den Ideen des Guten, Wahren und Schönen, zu welcher nur der Piloſoph gelangt, ſchon an ſich einen praktiſchen Werth zuſchreibt und ſie ſelbſt ſchon für eine Tugend ausgibt *). Eben ſo legt er ihr aber auch in Anſehung des Handelns den höchſten Werth bei und behauptet, daß man ohne die Anſchauung der reinen Idee des Guten, ohne die Weisheit gar nicht tugendhaſt leben könne **). Ja er lehrt, wie ſchon bemerkt, daß eben jene Anſchauung den Menſchen auch zum Begehren und Vollbringen des Guten nothwendig antreibe und ſtärke. Daraus folgt aber, daß nur der Philoſoph der höheren Tugend fähig ſey und daß nur er die **Platoniſche** Ethik ganz faſſen könne. Dieſer Weltweiſe nimmt auch an, daß ein natürlicher Unterſchied unter den Menſchen in Anſehung ihrer moraliſchen Anlagen ſey, daß zwar die Seelen aller ſchon vor ihrer Vereinigung mit Menſchenkörpern geſündiget haben und daß die Ideen in ihnen verdunkelt ſeyen, daß aber doch in einigen der vernünftige, in anderen der fühlende und in anderen der begehrende Theil der Seele vorwalte, daß es von der erſten Art nur wenige gebe und daher wenige Menſchen zum Philoſophiren taugen ***). Auch der **Phädrus** ſcheint den Hauptzweck zu haben, zu zeigen, daß nur die Philoſophie und ihre liebevolle,

---

*) S. oben von der **Weisheit** und Phaedo 147 sqq. Phaedr. 326 sqq. Rep. VII. 127 sqq.

**) Rep. VII. 132. Phaedon 156. s.

***) Rep. VI. 83. s. Phaedr. 319. s.

treffen, Alles im Leben v[...] [G]rundlage alles
Beſten gereichen muß; [...]s leugnete
den Göttern vernachl[...]le die
recht zu ſeyn und [...] daß
ſo viel möglich, ä[...]

Daß Pl[...]
erhellt ſchon [...] das ih
von derſe[...]irt werden, zu
Tugend[...]glichen Reinheit gelangen
werde[...]
Tu[...]nn er auch nicht alle der philoſophiſchen
n[...] fähig hielt, ſo hielt er ſie deswegen gerin[ge]rer Grade der Tugend nicht unfähig. Er nahm überhaupt Grade der Tugend an, je nachdem mehr oder weniger Ordnung in der Seele iſt und jeder ihrer Theile mehr oder minder das, was ihm zukommt, thut, der vernünftige Theil eine vollkommenere oder unvollkommenere Oberherrſchaft führt. Selbſt da, wo der zweite Theil der Seele herrſcht, nahm er eine Analogie der Tugend an, und nur da, wo der dritte gebietet, eine gänzliche Laſterhaftigkeit ***). Das Laſter war ihm Unordnung, Widerſtreit, Ungeſtaltheit, Krankheit der Seele, Gewalt der Begierden, Affecten und Gefühle, Sclaverei. Und wenn es nur Eine Tugend gibt, die ſich in gewiſſe beſtimmte Haupttugenden theilt, ſo ſind der

*) Schleiermacher a. O. I, 1, 64—67.

**) Phaedr. 325. Tim. 327.

***) Rep. VIII. 193. 196. s. 204 sqq. IX. 238 sqq.

Laſter, wie auch ... Symposium iſt die
unzählige, ... non der Liebe ſagt,
haben ... es über den So-
ne ... gezeigt werden,
... e, der Philo-
... t dargeſtellt
wurd ... Platoni-
und ſündig... en, als
verſtoßen, da haben ſie ... f ihr
lichen Trieben und Neigungen ... m-
ſich aber eben dadurch üben und w...
urſprünglichen Reinheit und Seeligkeit ...
werden **).

Die Frage: ob die Tugend gelehrt werden könne, beantwortet Sokrates im Protagoras mit Nein, ob er gleich zugibt, daß ſie eine Erkenntniß ſey ***). Was er im Menon darüber ſagt, dient zu nichts, weil dieſer Dialog ohne Zweifel unächt, weil in demſelben eigentlich nur von der Staatskunſt die Rede, und der Zweck nur darauf gerichtet iſt, die Sophiſten zu verſpotten, nicht aber etwas über die Lehrbarkeit der Tugend nach Grundſätzen auszumachen. Wenn der große Weiſe wirklich behauptete, daß die Tugend nicht gelehrt werden könne, ſo wollte er damit ſagen, daß weder die Anlagen zur

*) Rep. IV. 376—379. IX. 239. s. ... s.

**) Phaedon 174. Phaedr. 326. s. Tim. 327—332.

***) Protag. 191. s.

Tugend, noch der Entſchluß und die Kraft zu derſelben dem Menſchen durch Unterricht mitgetheilt werden können, daß ſelbſt die Idee des Guten durch Unterricht nicht erſt in dieſelbe gepflanzt, ſondern nur in ihr geweckt werde, daß alſo die Tugend theils von Gott, theils aus der Freiheit des Menſchen komme.

Wohin gehört aber Plato's Lehre von der Liebe und vom Schönen und was wollte er damit? Beide Begriffe ſollten erweitert, allgemeiner ausgedehnt, veredelt, erhoben, das Gute, die oberſte aller Ideen, auch als Schönheit, als Gegenſtand des Wohlgefallens, des Begehrens und Erzeugens und damit zugleich das Bild des ächten Philoſophen dargeſtellt werden. Wenn in anderen Dialogen die Tugend vorzüglich als Kraft und Thathandlung, als Einheit und Mehrheit betrachtet wird, ſo erſcheint ſie nun auch als Schönheit und als Gegenſtand der Liebe. Wenn ſie auch ſonſt ſchon als etwas Schönes beſchrieben wurde, ſo wird hier auch ihr Verhältniß zu anderen Gattungen drs Schönen erörtert und das Gute, was der Tugendhafte liebt und übt, zeigt ſich als Grundlage alles Schönen. Wenn ſie ſonſt vorzüglich als Sache der Vernunft, der Wiſſenſchaft und Geſetzgebung geſchildert wird, ſo ſtellt ſie jetzt auch als Sache des lebendigen Gefühls, der Sehnſucht und des Genuſſes dar. Es iſt nicht bloß die innere Glückſeeligkeit, welche ſie gewährt und welche mit zu ihr gehört, was jetzt in Betrachtung gezogen wird, ſondern daß ſie ſich ſelbſt in allem Schönen erblickt, ſich vereint,

mittheilt und fortpflanzt. Im Sympoſium iſt die Hauptſache, was Sokrates von der Liebe ſagt, und die Rede, welche Alcibiades über den Sokrates hält. Damit ſoll zugleich angezeigt werden, daß in dieſem Dialogen der ächte Weiſe, der Philoſoph im Empfinden, Leben und Wirken dargeſtellt werden ſoll. Es kömmt auch bei dieſer Platoniſchen Lehre nicht ſowohl auf einzelne Stellen, als auf das Hauptreſultat ganzer Dialogen und auf ihr Verhältniß an. Vergleicht man nun, was im Sympoſium, der Republik, dem Philebus, dem Phädrus, als unleugbar ächten Schriften, hiehergehöriges vorkommt, ſo möchte ſich folgende Lehre ergeben.

Liebe überhaupt iſt nicht nur Wohlgefallen am Schönen, ſondern ein Verlangen nach demſelben, ein Streben, es zu genießen und hervorzubringen. Ihr Gegenſtand iſt die Schönheit, deren Weſen überhaupt in dem Ebenmaaße und der Harmonie beſteht. Die Schönheit iſt entweder körperlich oder geiſtig und eben ſo iſt es die Liebe. Die körperliche oder phyſiſche Liebe hängt mit dem Geſchlechtstriebe zuſammen und erzeugt ſterbliche Kinder. Uebrigens iſt die Liebe zum Schönen in den menſchlichen Körpern nicht bloß etwas Phyſiſches und Thieriſches, ſondern hat gleichfalls einen geiſtigen Grund, wie die Liebe zum Schönen in der Körperwelt überhaupt. Die geiſtige oder himmliſche Liebe iſt Liebe zum Ebenmaaße und der Harmonie in den Geiſtes- und Seelenkräften, in

den Vorſtellungen, Begehrungen und Gefühlen, in uns ſelbſt und in andern. Auch ſie erzeugt etwas und zwar Künſte und Kunſtwerke, Geſetze, Staaten, Geſellſchaften überhaupt, Handlungen, Wiſſenſchaften. Es gibt eine Liebe zu Menſchen, die zugleich körperlich und geiſtig ſchön ſind, welche mächtig den ganzen Menſchen ergreift. Sie iſt reich an Erzeugniſſen in uns ſelbſt und in dem Geliebten. Der Liebende entwickelt in ſich durch Liebe Keime und Ideen, die in ſeiner Seele ſchlummerten, zur Geburt und zieht ſie durch beſtändige Beſchäftigung mit dem Geliebten und in Vereinigung mit ihm groß. Er theilt ſich dem Geliebten mit, belehrt ihn, insbeſondere von der Tugend und erzeugt in ihm geiſtige, unſterbliche Kinder. Dieſe Liebe iſt weit dauerhafter, als die bloß ſinnliche. Eine noch höhere Liebe aber iſt die Liebe zur Schönheit der Seele, die rein geiſtige Liebe, welche geiſtige Schönheit höher ſchätzt, als körperliche, und auch da Statt findet, wo die körperliche Schönheit fehlt. Die Liebe fängt an mit der Liebe zu ſchönen Körpern und erhebt ſich dann zur Liebe zu ſchönen Seelen, Handlungen, Werken, Wiſſenſchaften, und endlich zur allgemeinen Schönheit, welche in allen ſchönen Gegenſtänden dieſelbige iſt. Der Menſch beſchränkt ſich nun nicht mehr auf einzelne ſchöne Dinge, er liebt nicht bloß einzelne Menſchen, er gelangt zur Anſchauung der göttlichen Urſchönheit, welche ewig, rein, unvermiſcht mit Körpern, unwandelbar und vollkommen iſt. Er kann ſich an ihr nicht ſatt ſehen und wird mit unausſprechlicher Liebe an ſie gefeſſelt und mit ihr vereint. Er

blickt das ideale und reale Schöne in Einem an. Das iſt die höchſte Vollendung und das wahre Leben des Menſchen, da erzeugt er große Thaten und Werke und wird der ſeeligen Unſterblichkeit Erbe. Da übt er wahre, aus der Anſchauung des Realen entſprungene Tugenden. Alles Sittlichgute iſt ſchön und alles Schöne iſt ein Ausdruck, eine Darſtellung des Guten im Sinnlichen und Geiſtigen. Liebe zur Urſchönheit iſt zugleich Liebe zum urſprünglichen Guten, zu Gott. So habe ich mir dieſe Lehre des Plato geordnet und deutlich gemacht *). Daß das Gute zugleich ſchön ſey, war auch ſchon vorher gelehrt worden, aber noch hatte niemand das Weſen der Schönheit und der Liebe ſo tief ergründet. Man trifft vorher kaum etwas Aehnliches an.

Aus der Lehre des Plato von der Tugend folgt von ſelbſt, daß er die Beſſerung des Menſchen mit der richtigen Erkenntniß des Guten anfangen ließ, die er jedoch ſelbſt ſchon als eine Tugend beſchreibt. Ob und wiefern dieſe Erkenntniß ſelbſt von der Freiheit des Menſchen abhänge, beſtimmt er nicht näher, wohl aber, daß einige Menſchen von Natur ſchon mehr, andere weniger fähig und aufgelegt dazu ſeyen. Seine Lehre von der Freiheit überhaupt enthält etwas Dunkles und Problematiſches, doch in der That noch mehr, wenn man dabei Schriften zu Hülfe nimmt, deren Aechtheit bezweifelt oder

*) Sympos. 242—249. Phaedr. 301 sqq. Rep. V. 57. s. III. 290—295. IV. 375. s. Phileb. 290. s. 318. s.

verworfen worden iſt *). Aus unläugbar ächten Schriften iſt ſo viel gewiß, daß er behauptete, daß die Erkenntniß des Guten nothwendig auch mit einem Begehren deſſelben verknüpft ſey und daß der Menſch, wenn er das Böſe thut, ſich daſſelbe als etwas Gutes vorſtellen müſſe, daß alſo das Böſe nur aus Irthum entſpringe **). Daraus aber folgt im Grunde, daß weder die guten, noch die böſen Handlungen eigentlich frei ſeyen ***). Muß ſich der Menſch in ſeinen Begehrungen und Handlungen immer nach der Vorſtellung vom Guten, deſſen Urheber er ja nicht ſelbſt iſt, und deſſen Form er auch auf das Böſe überträgt, nothwendig richten, ſo iſt er nicht der ſelbſtſtändige, unabhängige Urheber ſeiner Handlungen. Es iſt eine Art von Determinismus, welche nicht mit eigentlicher menſchlicher Freiheit vereinbar iſt. Zu dieſer muß auch das gehören, daß der Menſch ſelbſt das, was er als gut anerkennt, nicht begehrt und thut und ſelbſt auch wohl das Gegentheil. Uebrigens hat jene Theorie Plato's weiter keinen Einfluß auf ſeine ſittliche Lehre, es ſpricht doch oft unter Vorausſetzung eigentlicher Freiheit des Menſchen in

*) Tennemann IV. 32 — 38. hat auch aus dieſem Grunde mit aller Mühe keine Deutlichkeit und Uebereinſtimmung in dieſe Platoniſche Lehre bringen können.

**) S. die oben bei der Weisheit angeführten Stellen, wo ſelbſt zum Theil die Einheit der Erkenntniß mit dem Thun behauptet wird, und Gorg. 43. Theaet. 122.

***) In den gewiß ächten Schriften kommt auch nicht vor, daß nur böſe Handlungen nicht frei ſeyen.

guten und böſen Handlungen, wie dies überhaupt bei den Determiniſten gewöhnlich iſt *).

Eine beſondere philoſophiſche Aſcetik oder Theorie von den Mitteln, die der Menſch anwenden müſſe, um ſich zu beſſern, die Tugend zu erwerben, zu erhalten und in derſelben fortzuſchreiten, hat unſer Weiſer nicht geliefert. Man kann aber aus ſeiner übrigen Lehre ſchließen, daß er hier alles darinn geſetzt haben müſſe, in ſich ſelbſt zu gehen, die Idee des Guten in ſich zu erwecken und zur Klarheit zu erheben und zur Erkenntniß deſſelben zu gelangen. Eben ſo folgt aus ſeiner Lehre vom Schönen, daß man die ſchönen Künſte anwenden müſſe, um ſein Gefühl für das Schöne und Gute zu bilden. Was er in der Republik ausführlich von der Erziehung und Bildung zum Regenten lehrt, läßt ſich meiſtentheils auch auf die Selbſterziehung und Selbſtbildung anwenden. Es gehört alſo dazu, daß man die ſchönen Künſte dazu brauche, um Harmonie, Anſtand, Rhytmus in ſein Gemüth zu bringen, daß man durch gymnaſtiſche Uebungen des Körpers auch den Muth und die Seelenſtärke befördere, daß man die Seele vom Sichtbaren auf das wahre Weſen der Dinge, auf das Seyende und Bleibende richte und zu dieſem letzten Zwecke dient beſonders die Mathematik **).

*) Z. E. Rep. X, 330. *αρετη δε αδεσποτον, ἡν τιμων και ατιμαζων πλεον και ελαττων αυτης εκαστος ἑξει, αιτια ἑλομενου, θεος αναιτιος.* —

**) Rep. II, 244 sqq. III. 260—314. VII. 140—163.

Wenn übrigens Plato die ſchönen Künſte als Mittel rühmte, die der Menſch ſowohl bei ſich ſelbſt als auch bei andern zur ſittlichen Bildung gebrauchen könne und ſolle, ſo beſtimmte er auch, wie alsdann dieſe Künſte beſchaffen ſeyn müſſen. Sie müſſen ſelbſt nur das Anſtändige und Nützliche darſtellen, die Künſtler müſſen das Bild der guten Geſinnung und Sitte in ihren Werken ausdrücken, folglich es ſelbſt in ſich tragen *). Die Dichter müſſen keine unwürdige und unſittliche Vorſtellungen von Gott, der Menſchen Beſtimmung, den Gütern und Uebeln des Lebens in ihre Poeſieen aufnehmen, nur die Götter und rechtſchaffene Handlungen beſingen. Beſonders verderblich iſt die **nachahmende Poeſie**, wo der Dichter fremde Perſonen handeln und reden läßt und veranlaßt, daß andere am Nachahmen Wohlgefallen finden und ſelbſt nachahmen. In der Dichtkunſt und auf dem Theater gefällt der ungemäßigte Schmerz, das Leidenſchaftliche und Leidende, ſie ſchmeicheln dem unedleren Theile der Seele und unterdrücken den edleren. Auch beſſere Menſchen finden Gefallen am Jammern, Wehklagen, Weinen auf der Schaubühne, da man doch den Schmerzen geduldig ertragen und ruhig ſeyn ſollte. Statt deſſen weint und trauert man mit und wird deſto weicher und ungeduldiger in eigenem Leiden. Und was man ſich ſchämen würde, zu thun, um Lachen zu erregen, ſieht man in der Nachahmung gerne als lächerlich und macht es ſelbſt nach; man wird ſelbſt muthwillig und

*) Rep. III. 273 sqq.

verſtärkt den Affect des Lachens in ſich, wird ein Luſtigmacher und Comödiant. So iſt es auch mit der Wolluſt, dem Zorne und allen Affecten, wenn ſie die nachahmende Poeſie darſtellt *).

Ueber einzelne Tugenden und Pflichten findet man in den Schriften Plato's meiſt nur zufällige, beiläufige, kurze und nicht ausgezeichnete Aeußerungen. Der Selbſtmord wird für Sünde erklärt, weil Gott unſer Herr uns in dieſem Leben eine Beſtimmung angewieſen und uns auf einen Poſten geſtellt hat, den wir ohne ſeinen Ruf, auch unter den ſchwerſten Leiden, nicht verlaſſen dürfen **). Die Wahrhaftigkeit wird zur Pflicht gemacht, weil die Wahrheit an ſich Achtung verdiene und die Lüge uns das Vertrauen und die Liebe anderer raube, doch wird die Lüge für erlaubt gegen den Feind und Wahnſinnige und um Uebel von andern abzuwenden erklärt. Lügen, die in Erdichtungen zum Beſten anderer beſtehen, ſollen nur Regenten, Obrigkeiten und Aerzte ſich erlauben dürfen ***). Die wahre Lehre Plato's von der Freundſchaft liegt zugleich in ſeiner Theorie von der Liebe zum Schönen. Jeden heftigen, wilden, zügelloſen Zorn auch gegen den Feind ſoll man unterdrücken, dies erfordert die Tugend der Mäßigung; dagegen aber gibt es einen edlen Zorn oder Unwillen, ohne welchen die Tugend der Tapferkeit

*) Rep. X. 283—310.

**) Phaedon 139 sqq.

***) Rep. VI. 71. s. III. 266. s. II. 257. s.

nicht wohl geübt und Unrecht nicht abgewandt werden kann, immer aber muß er gemäßiget und mit Sanftmuth verknüpft ſeyn *). Man muß nie Unrecht mit Unrecht vergelten, man muß eher Unrecht leiden, als thun, man muß es zwar ſtrafen, aber nicht rächen, denn durch die Rache thut man ſelbſt Unrecht und verſchlimmert ſich, und bei der Strafe muß man nur den Zweck der Beſſerung haben **). Inſofern muß man auch dem Feinde Wohlthaten erweiſen. Aus der Lehre, daß keiner mit Wiſſen und Willen ſündige und Unrecht thue, ſondern immer nur aus Irthum, folgte von ſelbſt, daß man Beleidiger und Feinde eher bemitleiden als ihnen zürnen ſoll ***).

Die Politik oder Staatswiſſenſchaft betrachtete Plato als einen Theil der Ethik. Dieſelbigen Geſetze, welche für einzelne Menſchen und ihre Privatverhältniſſe gelten, ließ er auch für den Staat gelten. Die Cardinaltugenden des Menſchen waren ihm auch Cardinaltugenden des Staats. Uebrigens unterſchied er doch zwiſchen moraliſchen und politiſchen Geſetzen. Von jenen behauptete er zwar, daß ſie die Grundlage der politiſchen Geſetzgebung ſeyn und ihr Kraft geben müßten, allein er wollte ſie nicht in das Geſetzbuch des Staats aufgenommen,

*) Rep. II. 242. 245. IV. 367 sqq.

**) Rep. I. 161—165. Legg. XI. 166—167. Gorg. 64—71. Protag. 114.

***) Legg. V. 212. s. S. überh. Hüpeden Preisſchrift de amore inimicor. Goett. 1817. II. §. 6.

ſondern nur als ermahnende Einleitung vorangeſtellt wiſſen. Nur einige Moralgeſetze machte er zugleich zu politiſchen Geſetzen. Dieſe waren ihm poſitive Rechts = und Zwangsgeſetze, die ſich durch angedrohte Strafen ihrer Uebertretung geltend machen. So weit trieb er alſo die Anwendung der Moral in der Politik nicht, daß er Zwangs = und Strafgeſetze ausgeſchloſſen hätte. Es wird hinreichend ſeyn, das Verhältniß, in welches er eigentliche Ethik und Politik ſtellte, hier angedeutet zu haben. Das Weitere gehört nicht in eine Geſchichte der Moralphiloſophie.

Ehe wir von den Schülern und Nachfolgern des Plato reden, iſt noch von gewiſſen Sokratikern zu handeln, die in der Geſchichte der Ethik merkwürdig ſind.

Ariſtippus, ein Afrikaner aus Cyrene, wurde durch Sokrates Ruhm angezogen, begab ſich nach Athen und wurde deſſen Schüler. Er war in der Wohlhabenheit erzogen und an Genüſſe und Vergnügungen gewohnt. Sein Lehrer ſuchte ihn auf das Höhere zu leiten, ihn über die wahre Beſtimmung des Menſchen aufzuklären und zu beſſern, aber dieſer Zweck wurde nur ſehr unvollkommen erreicht. Der Character und die Lebensweiſe Ariſtipps drang auch in ſeine Philoſophie ein, von des Sokrates Lehre ergriff er nur das, daß die Ethik die Hauptwiſſenſchaft ſey und andere Wiſſenſchaften entweder werthlos ſeyen oder tief unter ihr ſtehen *) und daß die

*) Ariſtot. Met. III, 2. Diog. II, 75.

Tugend die Kunſt ſey, ſich glücklich zu machen. Die Glückſeeligkeit ſelbſt aber erklärte er anders, als ſein Lehrer, beſchuldigte dadurch dieſen, daß ſein Syſtem der Einrichtung der menſchlichen Natur nicht gemäß ſey und wurde ſelbſt Stifter einer Schule, welche die Cyrenaiſche genannt wird. Sein Enkel Ariſtippus, mit dem Beinamen Metrodidactus, bildete ſein Syſtem erſt weiter aus und vollendete es *). Die ſinnliche Empfindung allein war ihnen Kennzeichen und Regel des Wahren und Guten für den Menſchen, welcher aber eben deswegen das Weſen des einen und des andern nicht weiter durchdringen könne **). Das, was man ſonſt Glückſeeligkeit oder das höchſte Gut nannte, ſetzten ſie in das gegenwärtige ſinnliche Vergnügen, nach welchem alle lebende Weſen ſtreben und ſtreben müſſen. Dabei bieten ſich einige Fragen dar, die ſich allerdings aus den übriggebliebenen Nachrichten — denn Schriften der Ariſtippe und ihrer Anhänger ſind nicht mehr vorhanden — ſo ziemlich beantworten laſſen:

1. Nahmen ſie nur ſinnliches und gar kein anderes Vergnügen an? Diogenes Laertius ſchreibt ihnen die Meinung zu: "Vergnügen ſey von Vergnügen nicht verſchieden, nichts ſey an-

*) Diog. II, 86. Ariſtokles bei Euseb. Praep. ev. XIV, 18.

**) Sext. Emp. adv. Math. VII, 11. 15. 191 sqq. Cic. adv. Acad. II, 7. 24. 76.

genehmer, als etwas anderes, und das Vergnügen ſey immer im Körper und der Endzweck *)." Ebenderſelbe führt jedoch auch an, daß ſie gelehrt haben: nicht jedes Vergnügen der Seele ſey körperlich: denn ſelbſt bei jeder Wohlfart unſers Vaterlandes oder unſerer eigenen entſtehe Freude in uns **). Allein ſie ſcheinen auch dieſe Freude nur für eine ſinnliche genommen zu haben. Sie nahmen Grade im ſinnlichen Vergnügen an, aber keine verſchiedene Arten des Vergnügens überhaupt, kein geiſtiges Vergnügen; ſo iſt es zu verſtehen wenn ſie ſagten, daß nichts angenehmer als etwas anderes ſey. Sie geſtanden zwar zu, daß es auch Vergnügungen gebe, die nicht aus dem Körper entſpringen, allein ſie blieben dabei, daß auch ſie ſinnlicher Art ſeyen und gaben den eigentlich körperlichen den Vorzug ***).

---

*) II, 87.

**) L. c. 89.

***) L. c. 90. πολυ μεν τοι των ψυχικων τας σωματικας αμεινους ειναι και τας οχλησεις χειρους τας σωματικας. Krug Geſch. d. Philoſ. alter Zeit S. 183. behauptet, daß Ariſtipp beſtimmt zwiſchen dem körperlichen u. geiſtigen Vergnügen unterſchieden habe, daß dies durch Cic. Fin. II, 6. 7. 13. 34. u. Lactant. Inst. III, 7. beſtätiget werde u. daß Diogenes ihm in der erſten Stelle mit Unrecht den Satz zugeſchrieben habe, daß kein Vergnügen von dem andern verſchieden ſey. Allein in den Stellen des Cicero u. Lactanz kommt von dieſer Frage nichts vor, wohl aber ſagt jener anderswo Academicor. II, 45. Aristippus, quasi ani-

2. War ihnen auch Abweſenheit des Schmerzens Vergnügen? Keineswegs. Das Weſentliche des Vergnügens ſetzten ſie in eine und zwar ſanfte Bewegung. Die Schmerzloſigkeit betrachteten ſie als einen ſtehenden, ſchlafähnlichen, gleichgültigen Zuſtand, der zwiſchen Vergnügen und Schmerz in der Mitte ſtehe *). Dadurch unterſchieden ſie ſich von den Epikuräern, eben ſo wie auch dadurch, daß ſie das Vergnügen nicht aus der Erinnerung und Hoffnung entſtehen ließen, indem durch Entfernung der Zeit die Bewegung aufhöre **). Nur das gegenwärtige poſitive Vergnügen ließen ſie als wahr gelten.

3. Ließen ſie das Vergnügen in der möglichſten Vereinigung angenehmer Empfindungen beſtehen? Nein, weil ſie dieſelbe für zu ſchwer und läſtig hielten ***). Da man dieſe Vereinigung Glückſeeligkeit nannte, ſo leugneten ſie, daß dieſe der höchſte Zweck des Lebens ſey. Nur das jedesmalige, gegenwärtige, theilweiſe genoſſene Vergnügen betrachteten ſie als Lebenszweck.

4. Hielten ſie es nicht für nöthig, Verſtand, Klugheit und Mäßigung in der Auswahl und

mum nullum habeamus, corpus solum tuetur. Daß aber Diogenes in ſo nahen Stellen ſich gerade ſollte widerſprochen haben, iſt nicht wahrſcheinlich.

*) Diog. l. c. 86. 89. 90.

**) L. c. 90.

***) L. c. 90. f.

dem Genuſſe des Vergnügens anzuwenden? Allerdings und eben deswegen ſchrieben ſie jenen Dingen Werth zu. Die möglichſte Erhebung über die Affecten und Leidenſchaften rechneten ſie zu den Mitteln, das Vergnügen zu erhöhen und zu vervielfältigen *).

Das weitere Nachdenken über das Vergnügen als höchſten Lebenszweck veranlaßten drei Schüler des älteren Ariſtippus drei verſchiedene Secten zu ſtiften. Sie wollten nicht leugnen, daß jener Zweck wirklich der höchſte ſey, aber ſie fanden in den Beſtimmungen ihres Lehrers etwas Unzureichendes und Einſeitiges.

Der eine ſchloß in das Vergnügen die höheren moraliſchen Freuden, die in der Freundſchaft, Dankbarkeit, Verehrung der Eltern und in den Thaten für das Vaterland liegen, mit ein. So dachte Anniceris aus Cyrene: "Wenn auch der Weiſe, ſagte er, Beſchwerlichkeiten erduldet und wenig Angenehmes genießt, ſo lebt er deswegen nicht weniger glücklich. — Man muß den Freund nicht bloß um des Nutzens willen lieben, wenn es auch an dieſem fehlt, ſo muß man ſich nicht von ihm wenden, man muß Wohlwollen gegen ihn empfinden und aus Liebe zu ihm Beſchwerden auf ſich nehmen und aufopfern **)."

*) L. c. 91. 93.
**) L. c. 96. 97.

Diogenes ſelbſt ſcheint die Inconſequenz in dieſer Lehre zu fühlen, denn er ſetzt hinzu, daß Anniceris deſſen ohnerachtet den Endzweck im Vergnügen ſetzte und bedauerte, wenn es fehlte *). Seine Anhänger hieſſen Annicerianer.

Der andere gab zwar zu, daß das ſinnliche Vergnügen der Endzweck ſey, aber er hielt dafür, daß die Erreichung deſſelben theils ungewiß, theils unmöglich ſey. Er fand, daß nichts an ſich angenehm oder unangenehm ſey, daß alles nur durch Seltenheit, Neuheit, Sättigung das eine oder das andere werde, daß Armuth und Reichthum, Sclaverei und Freiheit, Schande und Ehre, niedere und hohe Geburt an ſich in Rückſicht auf das Vergnügen indifferent ſeyen. Er ſagte: "Der Weiſe legt ſich nicht ſowohl auf die Wahl der Güter, als auf die Vermeidung der Uebel. Der Endzweck iſt, Arbeit, Mühe und Schmerz zu fliehen und dies erreichen diejenigen, welche in Anſehung der Gegenſtände, die das Vergnügen hervorbringen, gleichgültig ſind." Dies muß ſo viel heißen, daß man von keinem Gegenſtande mit Sicherheit Vergnügen erwarten, ſondern es darauf ankommen laſſen müſſe, ob er uns ſolches gewähren wird. Was man Glückſeeligkeit nannte, hielt er für unerreichbar. Er machte ſchreckhafte Beſchreibungen von den Leiden, welchen der Körper und die Seele des Menſchen unterworfen ſey, von der Vernichtung unſerer Hoffnungen durch das Schickſal.

*) L. c. 97.

Daher erklärte er den Tod für eben ſo wünſchenswürdig, als das Leben und vertheidigte den Selbſtmord. Nach ſeiner Meinung ſind Dankbarkeit, Freundſchaft, Wohlthätigkeit an ſich nichts, ſie werden nicht um ihrer ſelbſt, ſondern nur um des Nutzens willen gewollt und geübt und fallen mit dieſem zugleich hinweg; der Weiſe thut alles nur um ſein ſelbſt willen und ſchätzt keinen andern ſich gleich; Sünden verzeiht er, weil kein Menſch freiwillig ſündiget, er haßt den Sünder nicht, ſondern belehrt ihn *). Man muß geſtehen, daß in dieſen Grundſätzen wenigſtens gegründete Einwendungen und Folgerungen wider das Princip des Vergnügens und aus denſelben lagen. Der Vertheidiger deſſelben hieß Hegeſias und ſeine Anhänger wurden Hegeſiaker genannt.

Der dritte erklärte nicht das jedesmal gegenwärtige Vergnügen, welches vorübergehend und gleichgültig ſey, ſondern den Zuſtand dauerhafter Freude für den Endzweck des Lebens, den man nur durch Klugheit erreichen könne. Darunter aber verſtand er keine höhere und edlere Freude, ſondern fortdauernden Genuß und Gewinn. Er ſprach den Antimoralismus noch offener und ausgedehnter aus, als Hegeſias. Freundſchaft iſt nichts; der Thor gibt ſie auf, ſobald ſie ihm nicht mehr nützt, der Weiſe iſt ſich ſelbſt genug und bedarf keines Freunds; der Tod fürs Vaterland iſt unvernünftig, man muß

*) L. c. 93—95. Cic. Tusc. I, 34.

die Klugheit nicht zum Vortheil der Unklugen aufgeben; das Vaterland iſt die Welt; Diebſtal, Ehebruch, Tempelraub u. ſ. w. ſind nicht an ſich ſchändlich, ſondern nur nach der gemeinen Meinung, die man erfunden hat, um die Thoren im Zaum zu halten; der Weiſe erlaubt ſie ſich, wenn er ſie ohne Strafe und Schaden begehen kann, er nimmt keinen Anſtand öffentlich das, was man Unzucht nennt, zu treiben *). So dachte und lehrte Theodorus, von einer andern Verirrung der Atheiſte genannt. Von ihm ſtammen die Theodorianer ab.

Sokrates hatte gelehrt, daß der Menſch der Gottheit deſto ähnlicher werde, je weniger er bedürfe und daß er ſeine Glückſeeligkeit deſto mehr erhöhe, je mehr er ſich im Genuſſe mäßige **). Dies faßten Antiſthenes und die Cyniker als die Hauptſache ſeiner Philoſophie auf. Sokrates eröffnete eigentlich keine Schule und ſtellte kein Syſtem auf, ſondern lehrte im gemeinen Leben durch Unterredungen, ſuchte zugleich zu beſſern, indem er anderen ihr Inneres enthüllte, ſie zur Selbſtkenntniß und Selbſtprüfung brachte, ſie ermahnte, warnte und zurechtwies, er wollte ſelbſt das lebendige Beiſpiel der Lehren ſeyn, die er andern anprieß. Auch darinn ſtrebten ihm die Cyniker nach. Eben ſo legten ſie auch gleich ihm anderen Wiſſenſchaften in Vergleichung mit der Ethik einen geringen Werth bei. Allein ſie

*) L. c. 97 — 100.

**) Xenoph. Memor. I, 5. 6. II, 1. IV, 5.

fielen in einen ſehr gewöhnlichen Fehler der Nachahmer. Sie übertrieben und affectirten. Sie überſpannten die Lehre vom einfachen Leben, anſtatt ſanfter und humaner Sittenlehrer und Sittenrichter im gemeinen Leben wurden ſie beißend und ſpöttiſch, anſtatt das beſcheidene Beiſpiel eines einfachen Lebens zu geben, trugen ſie es zur Schau und trieben es bis zur Verzerrung. Sie verachteten die theoretiſche Philoſophie und alle damals ſogenannte encykliſche Wiſſenſchaften, als unnütz und ſchädlich, indem ſie eher von Einfachheit und Naturgemäsheit des Lebens ableiten als dahin führen *). Ganz ſo waren ſie freilich nicht von Anfang an und alle.

Selbſt über die Ethik ſtellten ſie keine tiefe und zuſammenhängende Unterſuchungen an. Sie hielten ſich an gewiſſe Hauptideen und Apophtegmen und beſchäftigten ſich mehr damit, ſie zur That zu bringen, als zu erklären. "Die Tugend, ſagte Antiſthenes, iſt Sache der Handlungen und braucht weder vieler Worte, noch auch der Wiſſenſchaften **)." Die Tugend war ihnen der Endzweck oder das höchſte Gut ***). Sie ſelbſt aber ließen ſie darinn beſtehen, daß man ſich auf die nothwendigſten Bedürfniſſe, welche die Natur ſelbſt fordert, beſchränke und ſo

*) Diog. VI, 103. s.

**) Diog. VI, 11.

***) L. c. 104. αρεσκει αυτοις τελος ειναι το κατ' αρετην ζην. —

ein naturgemäßes, einfaches, gottähnliches Leben führe *). Eine nothwendige Folge der Tugend war ihnen die Glückſeeligkeit, nicht das Vergnügen, welches ſie verachteten **). Die Tugend, ſagten ſie, iſt allein hinreichend zum glückſeeligen Leben; der Weiſe iſt ſich ſelbſt genug und mit ſich ſelbſt zufrieden ***). Wahrſcheinlich betrachteten ſie andere Tugenden als eine natürliche Folge dieſer Lebensweiſe, wie ſie dieſelbe aber daraus ableiteten, iſt nicht bekannt. Von der Tugend und ihrem Bilde, dem Weiſen, waren noch beſonders folgende Sätze unter ihnen im Umlaufe: Man kann die Tugend lehren, lernen, erwerben, aber nicht verlieren. Die Tugend iſt eine Waffe, die einem nicht entriſſen werden kann. Die ſicherſte Mauer iſt die Weisheit, die in unſerem Gemüthe erbaut wird, ſie kann nicht zuſammenſtürzen und verrathen werden. Nicht die politiſchen Geſetze, ſondern die Tugendgeſetze ſind die Regel für das Leben des Weiſen. Er iſt liebenswürdig und von ſelbſt jedes andern Weiſen Freund. Er iſt mehr werth, als der Anverwandte. Die Tugend des Manns und des Weibs iſt dieſelbige †).

Eine eigenthümliche Seite der Ethik der Cyniker iſt die, daß ſie der Aſcetik einen beſonders hohen Werth beilegten und ſie vorzüglich cultivirten.

*) L. c. 105.

**) L. c. 3.

***) L. c. 11.

†) L. c. 10—13. 105.

Dies war ſehr natürlich, denn die ſtrenge, einfache, auf die geringſten Bedürfniſſe zurückgeführte Lebensweiſe, die ihnen die Hauptſache der Tugend war, erforderte mancherlei und fortgeſetzte Uebungen in der Entbehrung. Es wird vornehmlich von dem Diogenes aus Sinope berichtet, daß er darauf gedrungen habe. Es iſt, ſo lehrte er, Uebung des Körpers und der Seele zur Tugend nothwendig und die eine iſt ohne die andere unvollkommen. Die körperlichen und geiſtigen Theile und Kräfte, welche man übt, werden dadurch geſtärkt, veredelt und fertiger in der Anwendung. So wie die Handwerker, Künſtler und Athleten durch Uebungen gewinnen und andere übertreffen, ſo iſt es auch mit den Menſchen, die ſich zur Tugend üben. Nichts im Leben wird ohne vorbereitende Anſtrengung erreicht, dieſe aber überwindet alles. Man muß unnütze Arbeiten verſchmähen und die naturgemäße wählen, um ein glückſeeliges Leben zu führen. Die Verachtung des Vergnügens ſelbſt wird im höchſten Grade angenehm, wenn man ſich daran gewöhnt. So wie diejenigen, welche ſich an das Vergnügen gewöhnt haben, ſich nur mit Schmerz davon losreißen, ſo verachten diejenigen, die ſich im Gegentheile geübt haben, das Vergnügen mit deſto größerem Vergnügen *). Demnach war ihm die Aſkeſe ſelbſt ein weſentlicher Theil der Tugend und man kann wohl ſagen, daß die Cyniker philoſophiſche Aſceten waren.

---

*) L. c. 70. 71.

Dieſer Diogenes war einer der berühmteſten Cyniker. Seine Lehre ſtimmte im Weſentlichen mit der des Antiſthenes überein, aber da er ein Mann von ſehr viel Geiſt und Character war, ſo wurde ſie von ihm nach ſeiner Weiſe entwickelt, angewandt und dargeſtellt. Uebrigens ſind mehr merkwürdige Züge aus ſeinem Leben als aus ſeiner Lehre bekannt. Andere Philoſophen, beſonders die Cyrenaiker, aber auch den Plato griff er beißend und ſpottend an. Folgende Ausſprüche von ihm verdienen noch ausgezeichnet zu werden. "Das Natürliche iſt eben ſowohl erlaubt als das durch das Geſetz gebotene. Dem Weiſen gehört Alles: denn Alles gehört den Göttern, die Götter ſind Freunde des Weiſen und den Freunden iſt alles gemeinſchaftlich. Adel und Ruhm ſind eine Schminke der Unſittlichkeit. Der einige rechte Staat iſt die Welt. Weiber und Kinder ſollten gemeinſchaftlich ſeyn und jeder ſollte der Weibsperſon beiwohnen, die dazu bereit iſt. Fleiſch, ſelbſt Menſchenfleiſch darf man eſſen, es liegen darinn ſo wie in den Pflanzen und Früchten nährende Kräfte *).

Was wir in Anſehung der Feinde ihnen und uns ſelbſt ſchuldig ſeyen, darüber ſind uns gleichfalls einige Spuren cyniſcher Lehren übrig geblieben. Antiſthenes ſagte: "Auf Feinde muß man ſorgfältig achten: denn ſie bemerken unſere Fehler zuerſt **); wer ſich beſſern will, bedarf entweder auf-

*) L. c. 71—73.

**) L. c. 12.

richtige Freunde oder erbitterte Feinde, jene wenden ihn durch Ermahnen, dieſe durch Schelten vom Böſen ab *). Diogenes antwortete einem, der ihn fragte: Wie ſoll ich mich gegen meinen Feind vertheidigen? ſo: Dadurch, daß du ſelbſt ein rechtſchaffener Mann wirſt **). Dadurch wird ſtillſchweigend die Rache gegen Feinde verworfen, aber freilich deswegen die Liebe gegen ſie noch nicht zur Pflicht gemacht. Antiſthenes antwortete einem, der die Wolluſt lobte: "Mögen der Feinde Söhne in Wolluſt leben ***)!" Epiktetus aber in einer von Arrianus aufgezeichneten Rede über den Cynismus ſagt, daß der ächte Cyniker Unrecht geduldig ertrage und ſeine Beleidiger wie ein Vater und Bruder liebe, daß er gegen Mishandlungen gefühllos wie ein Stein ſey, daß er ſeinen Körper von anderen nach Belieben mishandeln laſſe, daß ihn niemand eigentlich beſchimpfen, ſchlagen und beleidigen könne †). In derſelben Rede wird der Cyniker als ein Freund aller Menſchen, als Mitglieder Einer Familie, dargeſtellt ††). Man kann jedoch zweifeln, ob dies nicht vielmehr eine Schilderung des Stoikers iſt, den Epiktet als einen vollendeten

*) Plutarch. πως αν τις υπ' εχθρ. ωφελ. p. 332. Opp. VI. Reisk.

**) Plutarch. l. c. 327.

***) Diog. l. c. 8.

†) Arrian. Diss. Epict. III, 22, 54. 100. ed. Schweighaeus I. p. 457. 470.

††) L. c. §. 96.

Cyniker betrachtete, ob wirklich die erſten Cyniker ſo dachten, ob nicht jener Weiſe den Stoicismus nur als conſequente Durchführung des Cynismus dar ellen wollte oder ob er nicht vielleicht aus Irthum den Cynikern etwas geliehen habe, was ihnen nicht zukam. Er beſchreibt in derſelbigen Rede auch die falſchen Cyniker, wie ſie wenigſtens in ſeinem Zeitalter beſchaffen geweſen ſeyn mögen mit folgenden Zügen. Es kommt nicht darauf an, daß man einen abgeſchabenen Mantel, Taſche und Staab trägt, halb nackt geht, ſich ſchlagen läßt, hart ſchläſt, die Vorübergehenden ſchimpſt, namentlich die, welche ſich die Haare ausreißen, den Bart zieren, in purpurnen Kleidern gehen, daß man über alle im Privatleben die Aufſicht führt und ihnen Strafreden hält, daß man nicht heirathet, kein Amt bekleidet und ſich unanſtändig beträgt.

Wir kehren zu Plato's Schülern und Nachfolgern zurück. Sie wichen theils abſichtlich von ihm ab und bildeten neue Schulen, theils blieben ſie ihm treu und wollten wirklich Platoniker oder Akademiker heißen, erklärten ihn aber verſchieden; unter ihnen waren auch ſolche, welche ſeine Philoſophie in gewiſſen Stücken verbeſſern wollten und ſie mit Zuſätzen aus anderen Syſtemen verſetzten.

Der größte Schüler des Plato war Ariſtoteles. Er wurde aber von ſeinem Lehrer nicht zu ſeinem Nachfolger erwählt, ohnezweifel deswegen, weil er ſeine Ideenlehre nicht faßte und billigte und mehr

empiriſcher als reiner Vernunftphiloſoph war. Vielleicht hätte er ſich jedoch nicht ſo weit von des Lehrers Philoſophie entfernt, wenn ihm dieſer die Ehre angethan hätte, ihn zu ſeinem Nachfolger in der Akademie zu erklären. Er war ein Mann von einem durchdringenden, ordnenden, überſchauenden Geiſte, er hatte die älteren philoſophiſchen Lehrbegriffe und Schriften kritiſch durchforſcht, übertraf ſeinen Lehrer an tiefer und umfaſſender Kenntniß der Naturwiſſenſchaften und ſyſtematiſchem Geiſte, ſtand aber unter ihm an äſthetiſcher Bildung, Gefühl, Phantaſie, Originalität und mathematiſcher Einſicht. Die dialogiſche Lehrart im Vortrage und in Schriften, deren ſich Plato bedient hatte, verwarf er nicht, er bediente ſich ihrer ſelbſt für gewiſſe Menſchen, aber er zeichnete ſich vorzüglich durch die akroamatiſche aus und hat ſie zuerſt angebaut. Er unterwarf die abweichenden Lehrbegriffe der philoſophiſchen Schulen einer ſorgfältigen Prüfung und ſuchte ſie durch ſyſtematiſche Behandlung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften theils in Harmonie zu bringen theils zu berichtigen oder zu beſtätigen. Seine ſogenannte eſoteriſche Methode hatte nichts Geheimes an ſich, ſie diente nur für reifere und zu einer höheren Bildung beſtimmte Schüler und Leſer, die exoteriſche war die populäre. Nur jene hielt er für die Wiſſenſchaft geeignet. Obgleich Empiriker betrachtete er es doch, wie ſein Lehrer, als Hauptzweck der Philoſophie, eine Wiſſenſchaft der Urſachen und Principien der Dinge, des Weſenden oder Seienden, des Allgemeinen und Nothwendigen aufzuſtellen.

Er unterſchied beſtimmt einen beſonderen **praktiſchen** Theil der Philoſophie *), als deren Gegenſtand er die **Handlungen** und das **Menſchliche** **) betrachtete und die er in **Ethik** und **Politik** abtheilte ***). Die ſicherſte Erkenntnißquelle der erſten iſt ſeine **Ethik in 10. Büchern an den Nikomachus**. Die ihm zugeſchriebene ſogenannte **große Ethik**, welche aber wirklich die kleinere iſt, die **Ethik an den Eudemus**, die Schrift **von den Tugenden und Laſtern** und die **Oekonomik** wenigſtens nach dem uns übrig gebliebenen **griechiſchen** Texte ſind aber ſehr verdächtig. Man kann aber ſchon aus der erſten Schrift das Weſen ſeiner Ethik hinreichend erſehen. Dazu kommen noch außer den bei **Cicero**, **Plutarch** und **Sextus** zerſtreuten Nachrichten die Sammlungen des **Diogenes von Laerte** †) und des **Johannes von Stobi** ††), welche man übrigens nicht einmal bedarf.

---

*) Top. I, 14. al. 12. Analyt. post. I, 33. al. 26. De anima III, 10. s. Diog. Laert. V, 28.

**) Metaph. II, 1. εργα Ethic. ad Nic. X, 10. φιλοσοφια περι τα ανθρωπινα.

***) Zu der letzten rechnete er auch die Oekonomik ſ. Politicor L. 1. wo ſie abgehandelt wird.

†) V, 30 sqq.

††) Αριστοτελους και των λοιπων περιπατητικων περι των ηθικων δογματα II, 7. p. 242—334. und ſchon vorher 69—75. 86—88. Heer.

Zuerſt kommt es darauf an, was für Gegenſtände er in ſeine ſyſtematiſche Ethik, welche der erſte Verſuch ihrer Art war, aufgenommen und wie er ſie geordnet habe *). Er fängt mit der Lehre vom Zwecke oder Gute überhaupt an, um auf den letzten Zweck oder das höchſte Gut als Gegenſtand der Ethik zu kommen, von welcher er noch zeigt, wie ſie abgehandelt werden müſſe und welche Lehrlinge für ſie paſſen. Nach dieſer Einleitung (L. I, 1—3) folgt I. die Unterſuchung über die Natur des höchſten Guts. Es werden verſchiedene Meinungen darüber angeführt und geprüft, es wird unterſucht, ob es eine Idee

---

*) Dieſes Werk iſt mehrmals beſonders herausgegeben erläutert und überſetzt worden. Arist. Ethicor. ad Nic. LL. 10. gr. et lat. ed. P. Victorius Florent. 1574. Par. 1555. etc. Ejusd. Commentarii in 10 libros Arist. de moribus — Flor. 1584. Ar. Eth. ad Nic. gr. et lat. cum notis Cur. Guil. Wilkinson Oxon. 1716. — edit. Zell. Heidelb. 1820. 2 Voll. Die Ethik des A. A. d. Griech. mit Anmerkungen und Abhandlungen von D. Jeniſch. Danzig 1791. — überſ. und erläutert von C. Garve. Breſl. 1798. 1801. 2 Bde. Aristotle's Ethics and politics comprising his practical philosophy, translated from the Greek, illustrated by introductions and notes etc. by J. Gillies Lond. 1797. Die Politik beſonders: Ar. Pol. LL. VIII. superstites graeca recensuit, emendavit, illustravit, interpretationemque latinam addidit J. G. Schneider 2 Voll. Frcf. a. V. 1809. Deutſch überſ. von Garve, herausgegeben mit Anmerkungen und Abhandlungen von G. A. Fülleborn. Breſl. 1799—1802, 2 Bde.

des höchſten Guts geben könne, es wird ſelbſt beſtimmt und zuletzt werden noch einige die Glückſeeligkeit betreffende Fragen aufgeworfen und beantwortet (c. 4—12.) II. Die Tugend. Eintheilung in intellectuelle und moraliſche (c. 13.) Erwerbung derſelben (L. II, 1.) ihre Natur (c. 2.) ihr Gegenſtand, Vergnügen und Schmerz (c. 3. 4.) Genauere Definition derſelben (c. 5—9.) Ueber das Freywillige, als einem weſentlichen Erforderniſſe der Tugend (L. III. 1—5.) Recapitulation der ausgeführten Sätze über die Natur der Tugend (c. 5. fin.) Die einzelne moraliſche (c. 6—13. L. IV. V.) und intellectuelle (L. VI.) Tugenden. III. Unterſchiede in dem Sittlichguten und Verwerflichen. Hier ſagt Ariſtoteles, er wolle einen anderen Anfang (αλλην αρχην) machen. Daher pflegt man auch zu behaupten, daß hier der zweite Haupttheil des ganzen Werks anfange, welches doch nicht angenommen werden kann, da von hier an manches wieder vorkömmt, was ſchon früher da war und ſich kein Grund dieſer Eintheilung des Ganzen in zwei Hauptſtücke zeigt, auch was hier ſogleich angezeigt wird nicht auf Alles, was nachher folgt, paßt. Der Philoſoph will hier nur zu verſtehen geben, daß er eine andere, von dem Vorhergehenden verſchiedene Materie anfangen und zwar die vom Verwerflichen *), da er vorher von dem höchſten Gute und der Tugend gehan-

*) Μετα ταυτα λεκτεον, αλλην ποιησαμενος αρχην, οτι των περι τα ηθη φευκτων τρια εστιν ειδη — VII, 1.

delt hatte. Er ſtellt hier das Böſe und das Gute, das Laſter und die Tugend einander entgegen (VII, 1—10.) Und da Vergnügen und Schmerz ſowohl Gegenſtände der Tugend als des Laſters ſeyn können, ſo wird hier auch von jenen gehandelt (c. 11—14.) IV. Freundſchaft (VIII. IX.) Unter dieſelbe wird aber weit mehr gezogen, als wir unter dieſem Worte zu begreifen pflegen, ein Inbegriff der meiſten Pflichten und Rechte. Schon Pythagoras hatte etwas Aehnliches gethan und Plato dieſen Gegenſtand mit der Lehre von der Liebe überhaupt verknüpft. V. Wieder Vergnügen und Glückſeeligkeit (X.) Was jenes betrifft, ſo wird die Wichtigkeit der Lehre von Vergnügen und Schmerz erläutert, die verſchiedenen Theorieen von derſelben werden angeführt und unterſucht, die Natur, die Wirkung, der Werth des Vergnügens wird beſtimmt (c. 1—5.) Die Glückſeeligkeit wird als etwas an ſich ſelbſt Begehrungswürdiges und als Thätigkeit, nicht als bloßer Genuß, vorgeſtellt (c. 6.) ſowohl das contemplative als das active Leben wird beſchrieben und beſonders in ſeiner Beziehung auf die Glückſeeligkeit betrachtet (c. 7. 8.) Zuletzt noch von den Fragen: was die Ethik zur wirklichen Hervorbringung der Tugend vermöge, was Erziehung und Geſetzgebung dabei thun und damit Uebergang zur Politik (c. 9.) *).

---

*) Die Eintheilungen in Capitel ſind nicht in allen Ausgaben gleich. Ich habe die Wilkinſoniſche im Texte angenommen.

Aus dieſem Abriſſe, worinn einige Nebenfragen übergangen worden ſind, erhellt, welche Gegenſtände Ariſtoteles für die weſentlichſten in der wiſſenſchaftlichen Ethik hielt. Um ſie hatten ſich auch die früheren ethiſchen Unterſuchungen vorzüglich gedreht. Doch muß man ſich allerdings wundern, daß er nicht noch mehr von den früher in die Ethik eingeführten Materien aufgenommen und nicht noch neue hinzugethan hat. Faſt nichts von den Mitteln der ſittlichen Bildung und wo bleibt die Religion, die Frömmigkeit? Ueber die letzte findet ſich nur eine kalte, nicht viel ſagende Stelle: "Wer aber die Vernunft in ſich achtet und ihr gemäß lebt, wer eine gute Geſinnung hat, der iſt auch ein Liebling der Götter: denn, wenn die Götter, wie es ſcheint, für menſchliche Dinge ſorgen, ſo iſt auch das wahrſcheinlich, daß ſie ſich über das Gute und ihnen Verwandte (das iſt aber das Vernünftige im Menſchen) freuen und diejenigen, welche es am meiſten lieben und hochſchätzen, welchen eben das werth iſt, was ſie ſelbſt lieben und welche recht und ſchön handeln, belohnen. Alles dies aber iſt im Character des Weiſen, er iſt alſo der Gott geliebteſte und auch deswegen der glückſeeligſte *)." Von der Liebe des Weiſen ſelbſt zu Gott, von einer, in der Religion gegründeten Tugend iſt nicht einmal die Rede **). Die Anordnung und ſyſtematiſche Verbindung des Ganzen iſt auch nicht ſonderlich ge-

*) X, 8.

**) I, 9. wird auch die Belohnung der Tugend etwas Göttliches genannt. Davon weiter unten.

lungen. Das ſieht man wohl, daß die Hauptfrage das höchſte Gut betrifft, dieſes umfaßt Tugend und Glückſeeligkeit, an die Lehre von der Tugend ſchließt ſich die von der Freiheit und vom Laſter an, die Unterſuchung über die Glückſeeligkeit führt auf ihre Vergleichung mit dem Vergnügen. Aber gewiſſe Materien kommen ohne Noth an mehr als Einer Stelle vor. Die einzelnen Tugenden ſind mehr auf einen Haufen gebracht, als nach Grundſätzen abgetheilt und abgeleitet. Die Lehre von der Freundſchaft iſt zufällig an einem Orte, wo man ſie gar nicht erwartet eingeſchoben und durchſchneidet die Unterſuchung über das Vergnügen. Dennoch iſt es ein ſehr ſchätzbares Werk, welches einen feinen und tiefen Denker verräth. Die Lehre vom höchſten Gute, vom Verhältniſſe zwiſchen Tugend und Glückſeeligkeit, zwiſchen dieſer und dem Vergnügen, von der Freiheit, von den verſchiedenen Lebensarten und der Freundſchaft ſind doch hier ſchärfer und vielſeitiger unterſucht und beſtimmt, als früher geſchehen war. Einen eigentlichen Auszug aus dieſem Werke zu liefern, kann hier nicht der Zweck ſeyn, wohl aber, das Eigenthümliche ſeines Inhalts hervorzuheben, zuſammenzurücken und bequem zu ordnen.

Ueber die Wiſſenſchaft der Ethik überhaupt kommen gewiſſe merkwürdige Aeußerungen vor. Ariſtoteles geſteht geradezu, daß ſie, wie die Politik, keiner ſtrengen Gewisheit und Evidenz fähig ſey, daß er ſich oft begnügen müſſe, die Wahrheit nur mit rohen Zügen und in Umriſſen zu zeichnen, daß

er oft nur das, was gewöhnlich geſchieht, nicht das Allgemeine und Nothwendige werde aufſtellen können. Er beruft ſich ausdrücklich darauf, daß auch der tiefſte Forſcher nur ſo weit in die Wahrheit eindringen könne, als es die Natur des Gegenſtandes erlaube, daß derjenige, welcher von dem Mathematiker rhetoriſche Gründe und vom Redner mathematiſche Demonſtrationen fordere, das Unmögliche verlange. Er ſagt ganz offen, daß ſich keine allgemeingültige Regeln für alle Handlungen geben laſſen, daß der Handelnde immer ſelbſt beſtimmen müſſe, was den Zeiten und Umſtänden angemeſſen ſey *). Er behauptet, daß es keine Idee des höchſten Guts gebe und widerſpricht damit ausdrücklich dem Plato und zwar aus folgenden Gründen 1) Ideen ſtehen außer Zeitverhältniſſen, da aber bei dem Guten gefragt wird, worinn es beſtehe, wozu es nütze und das höchſte Gut, als für ſich beſtehend, eher iſt, als das, was Mittel dazu iſt, ſo treten auch bei dem höchſten Gute Verhältniſſe der Zeit ein und es kann daher unter keiner allgemeinen Idee begriffen werden. 2) Das Gute überhaupt kann ſo, wie alles, was iſt, durch alle Kategorien **) durchgeführt werden, demnach kann es nicht Eins ſeyn, nicht unter einer allgemeinen Idee begriffen werden. 3) Es gibt nicht Eine gleiche, feſte, harmoniſche Wiſſenſchaft des Guten, es können nicht aus Einem Principe alle mögliche Arten

*) I, 3. 7. II, 2.

**) Was? Welche Eigenſchaften? Welches Maaß? Wozu? Wenn? Wo?

des Guten abgeleitet werden: demnach gibt es auch keine Idee des höchſten Guts. 4) Es gibt zwar ein abſolutes Gutes, was an ſich, als Zweck geſucht und geſchätzt wird. Allein man kann nicht Alles, was Gut an ſich iſt, unter Eine Idee faſſen, die dahin gehörigen Güter haben ſehr verſchiedene Eigenſchaften *). Man ſieht wohl, daß Ariſtoteles unter der Idee des höchſten Guts eine ſolche verſtand, welche das Gemeinſchaftliche aller einzelnen Güter umfaßt und ausdrückt. Da er nun eine ſolche Idee nicht finden konnte, ſo leugnete er, daß es eine ſtrenge Wiſſenſchaft der Ethik gebe. Eine andere gleich merkwürdige Aeußerung iſt folgende: "Nur der Kenner und Wohlunterrichtete kann die Dinge recht beurtheilen. Daher paßt die Ethik und Politik nicht für den Jüngling: denn er iſt unerfahren in Sachen des praktiſchen Lebens, mit welchen man ſich in jenen Wiſſenſchaften beſchäftiget. Und da er noch zudem von Leidenſchaften regiert wird, ſo wird der Vortrag der Ethik für ihn keinen Nutzen haben: indem der Hauptzweck derſelben nicht auf die Erkenntniß, ſondern auf das Handeln gerichtet iſt. Es macht auch keinen Unterſchied, ob einer an Alter oder an Sitten ein Jüngling iſt: denn der Fehler liegt hier nicht in der Zeit, ſondern darinn, daß man den Leidenſchaften gehorcht und dem Vergnügen nachhängt. Zuhörern und Leſern dieſer Art z. E. den Schwelgern nützt dieſer Unterricht nichts, denjenigen

*) I, 6.

aber, welche ihre Neigungen und Handlungen durch Vernunft leiten, wird er großen und mannichfaltigen Nutzen gewähren *).“ Allerdings kann die Moral, zumal die wiſſenſchaftliche, ſowohl für den Jüngling als überhaupt für den noch ungebildeten, rohen Menſchen, unintereſſant, unnütz, ſelbſt zurückſtoßend ſeyn, theils weil es ihnen noch zu ſehr an praktiſchen Begriffen und Kenntniſſen fehlt, theils weil dies eine Wiſſenſchaft iſt, die nicht bloß den Verſtand belehrt, ſondern auch Geſetze für den Willen und die Handlungen enthält, Mäßigung unſerer Neigungen, Aufopferung unſerer Leidenſchaften, Bekämpfung des Hangs zum Böſen von uns fordert und uns dem Zwange der Regeln unterwerfen will, und die immer zugleich auch zu dieſem Zwecke gelehrt wird. Daraus folgt, daß diejenigen, welchen dieſe Wiſſenſchaft vorgetragen wird, mögen es nun Jünglinge oder Aeltere ſeyn, immer ſchon durch einen früheren Unterricht in gewiſſen praktiſchen Kenntniſſen erfahren und durch Erziehung wenigſtens bis zu einem gewiſſen Grade ſittlich gebildet ſeyn müſſen, wenn dieſe Wiſſenſchaft Intereſſe und Nutzen für ſie haben ſoll. Dies iſt die wahre Meinung des Ariſtoteles. Man kann es auch wohl, wenn man, wie der Verfaſſer dieſer Geſchichte, die Moral auf einer hohen Schule eine lange Reihe von Jahren hindurch gelehrt hat, bemerken, wie es in dieſen beiden Rückſichten jedesmal zu ſtehen pflegt und darüber, ſo wie über die Früchte der Vorträge bald erfreuende, bald niederſchlagende

*) I, 3.

Erfahrungen machen. Es findet ſich in der Ethik des Stagiriten noch eine andere treffliche Stelle, die ſich auf den ſittlichen Nutzen moraliſcher Vorträge und auf das, was dabei vorausgeſetzt wird, bezieht. Ich kann mich nicht enthalten, ſie ihrem weſentlichen Inhalte nach herzuſetzen. Wenn Worte allein hinreichend wären, die Menſchen zu beſſern, ſo würde man niemals einen Preis der hoch genug wäre, darauf ſetzen können und der Menſch könnte nichts ſo wichtiges thun, als ſich einen großen Schatz moraliſcher Kenntniſſe erwerben. Dieſe können auch wirklich Jünglinge und andere Menſchen von guter Natur und Art zur Tugend leiten. Allein auf den großen Haufen wirken ſolche Belehrungen nicht, ſie allein werden ihm die Liebe zum Sittlichguten niemals einflößen; nicht Schaam, ſondern Furcht leitet ihn, nicht das Schändliche, ſondern das Schädliche hält ihn vom Böſen zurück, er hängt Begierden und Genüſſen nach, er hat keinen Begriff vom Guten und wahrhaft Angenehmen und keinen Sinn dafür. Solche Menſchen können nicht durch moraliſche Vorſchriften umgeſtimmt werden. Eine tiefeingewurzelte Geſinnung kann nicht durch bloße Worte und Vorſtellungen ausgerottet werden. Der Unterricht bringt nicht bei allen gleiche Wirkungen hervor, das Gemüth des Lehrlings der Ethik muß gleich einem Lande, auf welchem der Saamen gedeihen ſoll, durch moraliſche Uebungen angebaut werden, damit er ſich recht freuen und recht haſſen d. h. nur das Gute lieben und nur das Böſe verabſcheuen lerne. Der Sclave ſeiner Lei-

denſchaften wird die ſittlichen Warnungen verſchmähen, ja nicht einmal recht verſtehen. Die Leidenſchaft ſcheint nicht dem Worte, ſondern nur der Gewalt zu weichen; eine gewiſſe Liebe zum Guten und Abneigung gegen das Böſe muß ſchon vorher da ſeyn, wenn Worte wirken ſollen. Von früher Jugend an eine rechte Anweiſung zur Tugend zu empfangen, iſt ſchwer, wenn einer nicht in ihren Geſetzen erzogen iſt. Gemäßigt und enthaltſam zu leben, iſt dem großen Haufen und beſonders jungen Leuten unangenehm. Daher ſollten die Erziehung und die Uebungen nach den moraliſchen Geſetzen eingerichtet ſeyn: denn das, woran man gewöhnt iſt, wird nicht ſchwer *). Endlich kommt noch eine andere ſehr wichtige Stelle hinzu, die ſich theils auf eben dieſen Gegenſtand theils auf die Methode in der Moral bezieht und über die Einrichtung der Ariſtoteliſchen Ethik überhaupt viel Aufſchluß gibt." Es iſt ein Unterſchied, ob man in einer Unterſuchung von den Principien ausgeht oder zu ihnen zurückgeht **): denn Plato warf ſehr wohl die Frage auf: ob der Weg von den Principien anfange oder zu ihnen hinführe, wie auf der Rennbahn: ob vom Kampfrichter zum Ziele oder umgekehrt von dieſem zu jenem? Anfangen muß man in jeder Unterſuchung mit dem, was bekannt iſt. Da aber ſind zwei Fälle möglich: entweder iſt es bloß uns bekannt, oder es iſt an ſich ſchlechthin be-

*) X, 9.

**) διαφερουσιν οι απο των αρχων λογοι και οι επι τας αρχας.

kannt *). Wir möchten wohl am beſten thun, wenn wir hier mit dem uns Bekannten anfangen. Daher muß derjenige, welcher über das Gute und Rechte mit Nutzen unterrichtet werden ſoll, ſchon gut erzogen und gebildet ſeyn: denn der Grund von Allem iſt, daß etwas wirklich iſt, wenn dies ausgemacht iſt, ſo läßt ſich leicht zeigen, warum es iſt **). Ein ſolcher Lehrling hat entweder die Principien ſchon in ſich oder faßt ſie leicht. Bei wem aber weder das eine noch das andere der Fall iſt, der höre den Heſiodus: Der iſt der Beſte, welcher Alles durch ſich ſelbſt weiß, welcher die Folgen und das Ende erforſcht, auch der iſt gut, welcher rechten Ermahnungen folgt, wer aber nicht ſelbſt denkt und die Ermahnungen anderer nicht zu Herzen nimmt, der iſt ein unnützer Menſch ***)." Ariſtoteles wählte alſo den Weg, welcher vom Wirklichen, vom Bekannten, von der Wirkung, hier vom Sittlichguten in dem Menſchen anfängt und zu den Urſachen deſſelben zurückführt. Er gebrauchte die analytiſche Methode und fragte zuerſt: Was macht den guten Menſchen gut, worauf kommt es bei ihm an, welches ſind in ihm die erſten Gründe des Guten. Er gieng nicht von einer allgemeinen metaphyſiſchen Idee des Guten aus, die er für leer, unmöglich, uns Men-

*) τα μεν γαρ ημιν, τα δε ἁπλως (γνωριμα).

**) αρχη γαρ το οτι, και ει τουτο φαινοιτο αρκουντως, ουδεν προσδεησει του διοτι. —

***) I, 4.

ſchen unerreichbar hielt, ſondern von dem, was für den Menſchen gut und das höchſte Gut iſt. Unter dem ſchlechthin oder abſolut Bekannten muß er etwas verſtanden haben, was uns Menſchen unbekannt iſt, aber doch überhaupt erkannt und bekannt werden kann und das mögen die Ideen ſeyn. Er verlangt für die Ethik einen Lehrling, der gut erzogen iſt, einen Anfang im Guten gemacht, ſich der Gründe desſelben wenn auch nur dunkel bewußt und aufgelegt iſt, ſie zu faſſen, weil man ſonſt nicht leicht mit dem moraliſchen Unterricht an ihn kommen kann, bei einem ſo vorbereiteten Zuhörer aber ihm nur ſein Bewußtſeyn mehr aufzuklären und ihm die Gründe desſen, was ſchon in ihm iſt, nachzuweiſen braucht. Uebrigens fragte Ariſtoteles nicht weiter danach, wie dann diejenige ſelbſt, welche andere zur Sittlichkeit erziehen und bilden und zum Unterrichte in der Ethik vorbereiten ſollen, zur moraliſchen Erkenntniß gelangen und wie dieſe ihren erſten Urſprung nehme. Er betrachtete ſie und die Sittlichkeit als etwas Gegebenes und analyſirte ſie. Es iſt nun kurz und bündig darzuſtellen, wie er von den Hauptpuncten der Ethik lehrte; die Stellen im Werke ſelbſt ſind ſchon oben nachgewieſen.

Vom höchſten Gute. Alle menſchliche Unternehmungen, Künſte, Wiſſenſchaften, Handlungen, Entſchließungen haben irgend ein Gut zum Gegenſtande oder ſuchen einen Zweck zu erreichen. Dieſe Zwecke ſind ſehr verſchieden und mannichfaltig. Es gibt höhere und niedrigere Zwecke. Der Zweck

der höheren Wiſſenſchaft iſt höher, als der ihr untergeordneten Wiſſenſchaften. Ein letzter und höchſter Zweck würde der ſeyn, den man um ſein ſelbſt willen und wegen deſſen wir alles übrige begehren. Einen ſolchen Zweck muß es für uns geben, weil ſonſt all unſer Beſtreben leer und zwecklos ſeyn und im Unendlichen umherſchweifen würde. Die Ethik mit Einſchluß der Politik iſt die Wiſſenſchaft von dieſem Zwecke oder was einerlei iſt von der menſchlichen Beſtimmung, alſo die vornehmſte Wiſſenſchaft. Den letzten Zweck oder das höchſte Gut pflegen alle Glückſeeligkeit zu nennen, allein worinn dieſe beſtehe, darüber gibt es verſchiedene Meinungen. Daß ſie nicht in der Wolluſt, der Ehre, dem Reichthum liege, bedarf keines langen Beweiſes, daß ſie aber auch nicht in der Tugend an ſich beſtehe, erhellt ſchon daraus, weil der Tugendhafte ſehr unglücklich ſeyn kann. Die Glückſeeligkeit ſelbſt iſt der umfaſſendſte und vollkommenſte aller menſchlichen Zwecke, alle ſuchen ſie um ihrer ſelbſt willen und die übrigen Güter nur als Mittel zu derſelben. Es kommt nur darauf an, ihren Begriff richtig zu beſtimmen. Dies geſchieht dadurch, daß man auf das der menſchlichen Natur Eigenthümliche merkt. Dieſes aber beſteht darinn, daß in dem Menſchen Vernunft, als der obere, gebietende Theil, mit der zum Gehorchen beſtimmten Sinnlichkeit vereint iſt. Da er die letzte mit den Thieren gemein hat, ſo muß die erſte als ſein unterſcheidender Character betrachtet werden. Die Vernunft aber iſt das thätige Vermögen in dem Menſchen und das vernünftige

Handeln zeichnet ſowohl den Menſchen überhaupt, als auch in höherem Grade den guten, würdigen Menſchen aus. Dieſe vernünftige Thätigkeit iſt die Quelle der dem Menſchen eigenthümlichen Glückſeeligkeit, welche ſein höchſtes Gut iſt. Die Glückſeeligkeit ſelbſt iſt das Vergnügen, welches mit der Thätigkeit unzertrennlich verknüpft iſt und dieſes Vergnügen ſelbſt erhöht wiederum die Thätigkeit. Vom Vergnügen gibt es verſchiedene Arten: denn es entſteht aus verſchiedenen Thätigkeiten, ſelbſt das bloß ſinnliche Vergnügen iſt entweder feiner oder roher, es gibt ein ſchändliches und ein gutes Vergnügen, es gibt ein relatives und abſolutes; das wahre, höchſte, abſolute Vergnügen iſt das, welches aus der vernünftigen, rechtſchaffenen Thätigkeit entſpringt. Es quillt alſo im Inneren des Menſchen und aus den Gütern der Seele. Doch iſt allerdings die menſchliche Glückſeeligkeit auch von äußeren Gütern abhängig und zwar ſowohl deswegen, weil ſie die Thätigkeit und den Wirkungskreis des Menſchen erweitern und damit ſeine höhere Glückſeeligkeit erhöhen, als auch, weil ſie einen unvermeidlichen Einfluß auf die Zufriedenheit des Menſchen haben. Die wahre Glückſeeligkeit kann der Menſch nur durch eigene Anſtrengung erwerben, auch die Götter können ſie ihm nicht ohne ſein Zuthun ſchenken, allein ſie iſt ihm doch von den Göttern bereitet, ſie iſt als Lohn und Zweck der Tugend etwas Göttliches, eine Gabe der Götter, ein von ihnen für alle Menſchen beſtimmtes Gemeingut. Die Glückſeeligkeit iſt nichts Rühmliches. Sie

iſt keine Kraft in der menſchlichen Natur, wie die Tugend. Sie iſt aber doch etwas Hohes und Würdiges, ſie iſt, wie Gott, über alles Lob erhaben. Sie iſt das höchſte Gut, um deſſen willen wir Alles thun.

Die Tugend, das Laſter, die Freiheit und die verſchiedenen Lebensarten in ihrem Verhältniſſe zur Tugend und Glückſeeligkeit. Die Tugend überhaupt iſt etwas Lobenswürdiges und eine Vollkommenheit der Seele. Sie iſt keine Naturanlage, ſondern eine durch Anſtrengung und Uebung erworbene Gemüthsſtimmung und Handlungsart, nichts Erzwungenes und Nothwendiges, ſondern etwas Freiwilliges. Genauer beſtimmt iſt ſie die Kraft und Fertigkeit, das Mittelmaaß in Geſinnungen und Handlungen zu treffen, in keiner Sache zu viel oder zu wenig zu thun, den Mittelweg zwiſchen zwei fehlerhaften, einander entgegengeſetzten Extremen zu betreten. Das iſt, was andere das Ebenmaaß, die Symmetrie, die Harmonie, die Gerechtigkeit nannten. Die Tugend iſt nur Eine, ſofern es nur Einen Mittelweg gibt. Das Laſter beſteht in der Fertigkeit, zu viel oder zu wenig zu thun, und iſt vielfach, weil außer dem Mittelwege viele andere Wege liegen und es Grade im Uebermaaße und in dem, was zu wenig iſt, gibt. Das Mittelmaaß liegt übrigens nicht für alle Menſchen an derſelben Stelle, es iſt für verſchiedene Subjecte und Umſtände verſchieden. Auch gibt es Handlungen, welche ſchlechthin böſe, und keine

Extreme ſind, die entweder auf der einen oder andern Seite des Mittelwegs liegen, wie z. E. Mord, Ehebruch, Schadenfreude. Sowohl Tugend als Laſter entſpringt aus Freiheit und nur deswegen wird die erſte gelobt und das andere getadelt. Freiheit iſt nur da, wo der Grund des Entſchluſſes und der Handlung in dem Handelnden ſelbſt liegt. Durch die Vorſtellung des Angenehmen und Guten wird man eben ſo wenig genöthiget, etwas zu wollen und zu thun, als durch die Vorſtellung des Unangenehmen und Böſen, es zu fliehen und zu unterlaſſen. Uebrigens gibt es Grade der Freiheit, es kann auch bei freien Handlungen etwas Unfreies ſeyn. Handlungen aus unverſchuldeter Unwiſſenheit ſind nicht frei, wohl aber die aus verſchuldeter. Die Unwiſſenheit bezieht ſich nicht nur auf die moraliſchen Vorſchriften für die Handlungen, ſondern auch auf die ſie begleitende Umſtände. Auch die Handlungen welche der Menſch mit und aus Affect begeht, ſind frei, der Affect kann eben ſowohl böſe als gute Handlungen begleiten. Die freieſten Handlungen ſind ſolche, die aus überlegtem Vorſatze gewählt werden. Die Glückſeeligkeit iſt uns als letztes Ziel vorgeſteckt, dieſer Zweck hängt nicht von uns ſelbſt ab, und die Vorſtellungen davon richten ſich nach der Natur eines jeden, allein die Wahl der Mittel dazu und unſer Character ſteht doch größtentheils in unſerer eigenen Macht. Es iſt nicht wahr, daß kein Menſch mit Willen böſe ſey. Der böſe Character iſt eben ſo wohl eine Wirkung der Freiheit, als der gute. Dies wird auch bei Strafen

und Belohnungen, bei Warnungen, Ermahnungen, Ermunterungen, Lobſprüchen vorausgeſetzt. Fertigkeiten, böſe und gute, entſpringen aus öfterer Wiederholung derſelbigen Handlungen, ſie werden durch Freiheit erworben, ſind ſie da, ſo ſind nicht mehr ſo und in demſelbigen Grade freiwillig, wie bei ihrer erſten Erwerbung, immer aber ſind es die einzelnen tugendhaften oder laſterhaften Handlungen. Die Tugenden beziehen ſich entweder auf das Willens- oder Denkvermögen. Jene werden nur durch eigenen Fleiß und Uebung erworben und heißen von dem ἦθος, der Sitte oder Gewohnheit, ethiſche, ſie haben Beziehung auf Triebe, Neigungen und Gemüthsbewegungen, auf Güter und Uebel, Schickſale und geſellſchaftliche Verhältniſſe. Sie ſind 1) Tapferkeit, das Mittelmaaß zwiſchen Furcht und Tollkühnheit. 2) Mäßigung, das Mittlere, im Vergnügen. 3) Freigebigkeit, das M. im Nehmen und Geben des Gelds, zwiſchen Geiz und Verſchwendung. 4) Eine mit Geſchmack und Wohlthätigkeit verbundene Prachtliebe, das M. zwiſchen Knickerey und ſchwelgeriſcher Prachtſucht. 5) Großherzigkeit, das M. zwiſchen Hochmuth und Kleinmuth. 6) Ehrliebe, M. zwiſchen Ehrgeiz und Gleichgültigkeit gegen die Ehre. 7) Sanftmuth, Mittel zwiſchen Jähzorn und Mangel an Zorn. 8) Gefälligkeit, M. zwiſchen dem läſtigen und zänkiſchen Weſen im Umgange und zwiſchen der Allgefälligkeit und Schmeichelei. 9) Das Mittlere des Stolzes *),

*) Ariſtoteles ſagt hier und bei der Beſchreibung einiger anderen Tugenden, daß ſie in der Sprache keinen

worunter **richtige Selbſtſchätzung** und **Redlichkeit** verſtanden wird; die Laſter ſind hier Lügenhaftigkeit, Praleréi, Verheimlichung, Heimtücke. 10) **Urbanität** im Umgange. Dagegen Poſſenreißerei, Ungezogenheit, Obſcönität, Spottſucht. 11) **Schaamhaftigkeit** iſt keine eigentliche Tugend, weil ſie mehr von einem Affect, als von einer Fertigkeit an ſich hat; denn ſie iſt eine Furcht vor der üblen Meinung anderer. *εγκρατεια* iſt auch keine eigentliche Tugend, ſondern etwas aus ihr und dem Affecte Gemiſchtes *). 12) **Gerechtigkeit** iſt die Geſinnung und Fertigkeit, jedem zu thun und zu geben, was ihm zukommt, worauf er ein Recht hat, die Gleichheit unter den Menſchen in Belohnungen und Strafen, in Verträgen und anderen Verhältniſſen zu beobachten. **Die Tugenden des Denkvermögens** oder **des Geiſts** werden vorzüglich durch Unterricht erzeugt und durch Erfahrung und Zeit erhöht und verfeinert. Es ſind entwickelte, geübte, zu Fertigkeiten gebildete Geiſteskräfte: **Wiſſenſchaft**, **Kunſt**, **Klugheit**, **Kenntniß der oberſten Princi-**

---

beſondern Namen haben, man kann auch im **Deutſchen** die Tugenden, die er meint, nicht immer mit einem eigenen Namen bezeichnen.

*) **Ariſtoteles** beſchreibt ſie nicht in der Aufzählung der Tugenden, ſondern nennt ſie bloß, handelt aber nachher von ihr im 7 Buche und erklärt ſie als eine **unvorſetzliche** im Temperament gegründete **Mäßigung** im **ſinnlichen Genuſſe**, da hingegen die **Tugend der Mäßigung** vorſätzlich iſt. Jenes iſt es nicht, was wir **Enthaltſamkeit** nennen.

pien, Weisheit *). Dieſe Tugenden haben ſchon an ſich einen ſittlichen Werth, ſie ſind aber auch zur Uebung der ethiſchen Tugenden nothwendig **). Die Glückſeeligkeit, welche aus der geiſtigen Thätigkeit und den intellectuellen Tugenden entſpringt, iſt die reinſte und vollkommenſte. Der Geiſt und die Erkenntniß iſt das Edelſte in der menſchlichen Natur. Die intellectuelle oder contemplative Kraft in uns iſt der größten Anſtrengung fähig, wir können eher anhaltend denken, als fortgeſetzt handeln. Die Freuden der Weisheit übertreffen alle andere an Reinheit und Dauer. Beſitz der Erkenntniß beglückt mehr, als das Bewerben um dieſelbe. Der contemplative Weiſe iſt ſich ſelbſt genug, er ſtellt ſeine Betrachtungen für ſich an, er bedarf dazu nicht anderer Menſchen und Gegenſtände, wie derjenige, welcher die ethiſche Tugenden übt. Zur Glückſeeligkeit gehört Ruhe, dieſe iſt aber mit der contemplativen Thätigkeit verknüpft, da hingegen die activen Tugenden mit vielen Mühen und Unruhen

*) Die griechiſchen Wörter, mit welchen dieſe Tugenden bezeichnet werden, laſſen ſich im Deutſchen nicht genau wiedergeben. Auch in der Erklärung, welche Ariſtoteles von denſelben gibt, iſt manches unbeſtimmt und dunkel. Ich halte mich daher nicht länger dabei auf, es iſt genug, wenn man hier ſieht, was er im Allgemeinen damit wollte.

**) Die einzelnen Laſter zählt Ariſtoteles bei den ethiſchen Tugenden auf, welche zwiſchen ihnen in der Mitte liegen, nachher im 7. Buche handelt er noch drei Arten der Unſittlichkeit: Bosheit, Unenthaltſamkeit, thieriſche Wildheit ab.

verbunden ſind. So weit das Geiſtige über dem Sinnlichen ſteht, eben ſo weit übertrifft die Kraftäußerung des erſten jede andere tugendhafte Thätigkeit. Das contemplative Leben iſt in Vergleichung mit dem gewöhnlichen menſchlichen Leben etwas Göttliches. Das Geiſtige in uns iſt gleichſam an Maſſe kleiner, aber an Kraft und Würde übertrifft es unſern andern Theil unendlich, es iſt unſer Ich; ein demſelben angemeſſenes Leben iſt daher das beſte und glückſeeligſte. Die ethiſchen Tugenden ſind menſchlich, ſie beziehen ſich auf die Verhältniſſe des menſchlichen Lebens und beſchränken unſere Neigungen und Affecten, einige ſcheinen ſogar in unſerem Körper ihren Grund zu haben, ſie bedürfen mehr der äußeren Güter, um geübt zu werden. Der contemplative Weiſe übt freilich auch die ethiſchen Tugenden, weil er Menſch iſt und ſie im Umgange mit Menſchen braucht, daß er aber die vollkommnere Glückſeeligkeit genießt, erhellt daraus, weil wir die Glückſeeligkeit am meiſten den Göttern beilegen, aber keine Tugenden. Eine Thätigkeit aber muß doch in den Göttern ſeyn und das iſt die geiſtige, durch welche ſie vollkommen ſeelig ſind. Alle Weſen, die der Contemplation nicht fähig ſind, ſind auch der Glückſeeligkeit nicht fähig. Beide ſind daher unzertrennlich verbunden und ein Weſen kann deſto glückſeeliger ſeyn, je mehr es zu dieſer betrachtenden Geiſtesthätigkeit geeignet iſt.

Die Lehre des Ariſtoteles von der Freundſchaft, ſo weit er das darunter verſteht, was auch

wir gewöhnlich damit meynen, übergehe ich hier, als ziemlich allgemein bekannt und angenommen, um andere theils allgemeinere, theils minder bekannte moraliſche Beſtimmungen und Ausführungen, die er unter dieſen Titel bringt, auszuzeichnen. Da er eine Aehnlichkeit der Freundſchaft mit der Liebe, mit der Gerechtigkeit, mit der großen bürgerlichen und mit anderen kleineren Geſellſchaften findet, ſo ſtellt er nicht nur eine Vergleichung zwiſchen ihnen an, ſondern er redet auch von den dahin gehörigen Pflichten. Da nur der Tugendhafte ein wahrer Freund ſeyn kann, ſo entwirft er ein Bild von ihm. Die Freundſchaft gegen andere leitet ihn auch auf die Freundſchaft gegen uns ſelbſt und dieſe auf das böſe Gewiſſen. Die Wohlthaten unter Freunden führen ihn zu der Materie von der Wohlthätigkeit und Dankbarkeit, und Liebe unter Freunden zu der Frage: ob man ſich ſelbſt mehr als einen andern lieben dürfe und zur Unterſuchung über die Selbſtliebe überhaupt. Man kann dieſe Lehre des Ariſtoteles von der Freundſchaft mit der des Plato von der Liebe, unter welche gleichfalls unerwartet viel gebracht iſt, vergleichen, ja man möchte faſt denken, daß jener dieſe Theorie von der Freundſchaft an die Stelle der des letzten von der Liebe ſetzen wollte.

Liebe iſt auch in der Freundſchaft, aber ſie iſt doch noch von dieſer verſchieden. Die Liebe iſt mehr einem Affecte, die Freundſchaft mehr einer Fertigkeit ähnlich. Jene bezieht ſich auch auf Dinge, die keiner

Gegenliebe fähig ſind, zur Freundſchaft aber gehört nothwendig Gegenliebe und Wohlwollen, welche Geſinnungen, nicht bloße Gemüthsbewegungen ſind.

Freundſchaft und Gerechtigkeit haben Aehnlichkeit. Beide ſind in jeder geſellſchaftlichen Verbindung. In beiden iſt Gleichheit und Gemeinſchaft. Die verſchiedenen Regierungsformen gleichen verſchiedenen Arten von Freundſchaft, die Monarchie dem Verhältniſſe des Vaters zu den Kindern, die Ariſtokratie dem Verhältniſſe der Gatten, die Republik dem der Brüder, und dieſe Verhältniſſe können eben ſowohl ausarten, als jene Formen, ſo wie auch in beiden wahre Freundſchaft bewieſen werden kann.

Die Eltern lieben ihre Kinder wie Theile ihrer ſelbſt, die Kinder ihre Eltern als Urheber ihres Lebens. Die Eltern kennen ihre Kinder mehr, als ſie von ihnen gekannt werden, ſie ſind mit ihren Kindern inniger verbunden als dieſe mit ihnen. Sie lieben ihre Kinder von Geburt an, dieſe aber ihre Eltern erſt ſeitdem ſich Verſtand und Vernunft bei ihnen entwickelt hat. Brüder lieben ſich als ſolche, die einerlei Erzeuger haben und in verſchiedenen Körpern Eins ſind; dazu kommt die Wirkung der gemeinſchaftlichen Erziehung und der Nähe des Lebensalters. Freundſchaft der Kinder gegen ihre Eltern iſt, wie die der Menſchen gegen die Götter, Freundſchaft gegen etwas Gutes, Großes und Wohlthätiges. Freundſchaft zwiſchen Eltern und Kindern iſt die erfreulichſte

und nützlichſte von allen. Eltern können nicht würdig genug verehrt werden, wer ſie nach beſtem Vermögen ehrt, handelt pflichtmäßig. Ein Vater mag ſich von ſeinem Kinde losſagen können, nicht aber das Kind vom Vater, es mag thun, was es will, es bleibt immer Schuldner des Vaters und kann ihm ſeine Wohlthaten nie ganz vergelten. Der Vater iſt gleichſam der Gläubiger und darf ſich daher von ſeinem Schuldner dem Sohne losſagen.

Der Tugendhafte iſt mit ſich ſelbſt eins, ſeine vernünftige und ſinnliche Natur ſtehen in Harmonie, er will und thut nur das Gute um ſeines vernünftigen Selbſts willen. Jeder wünſcht ſich ſelbſt das Gute, ſeiner Natur Angemeſſene. Der Geiſt des Menſchen iſt ſein Selbſt, er will bei ſich ſelbſt ſeyn und mit ſich ſelbſt leben, er genießt dadurch das reinſte Vergnügen, erfreut ſich am Vergangenen und Zukünftigen und an der Betrachtung der Natur der Dinge; er bleibt ſich darinn immer gleich, er kann ſich nichts reuen laſſen, was er als Geiſt thut. Das iſt der Character des Tugendhaften; auch gegen den Freund handelt er wie gegen ſich ſelbſt.

Wenn es eine Freundſchaft des Menſchen gegen ſich ſelbſt gibt, ſo iſt ſie inſofern möglich, als er aus zwei oder vielleicht mehreren Theilen beſteht und ein Freund den andern wie ſich ſelbſt liebt.

Menſchen, die viele Verbrechen begangen haben, haſſen am Ende ſich ſelbſt und das Leben und

morden ſich ſelbſt. Gewöhnliche ſchlechte Menſchen fliehen ſich ſelbſt und ſuchen die Geſellſchaft gleichgeſinnter Menſchen. Wenn ſie allein ſind, ſo ängſtiget ſie das Bewußtſeyn ihrer Miſſethaten und die Furcht vor der Strafe, im Umgange vergeſſen ſie es. Sie können ihr Selbſt nicht moraliſch lieben, ſie finden das Vergnügen nur außer ſich. Ihre Seele kämpft mit ſich ſelbſt, bald peinigt ſie der Gedanke, daß ſie eine Uebelthat nicht vollbringen konnten, bald der, ſie vollbracht zu haben. Bittere Reue folgt oft auf ihre ausſchweifende Genüſſe. Der Laſterhafte kann nicht ſein eigener Freund ſeyn, er findet nichts moraliſch=liebenswürdiges in ſich. Nur der Tugendhafte kann Freund von ſich ſelbſt und von andern ſeyn.

Wohlthäter lieben diejenigen, welchen ſie Wohlthaten erweiſen, mehr, als ſie von ihnen geliebt werden. Jene haben das Recht, ſind die Glaubiger, freuen ſich über den Gegenſtand ihrer Wohlthätigkeit und wünſchen ihn noch mehr zu beglücken, dieſe ſind die Schuldner, wollen lieber gutes genießen, als wieder thun und dankbar ſeyn. Wohlthäter lieben ſelbſt die Gegenſtände ihrer Güte, wenn ſie auch von ihnen gar keinen Vortheil erwarten können, ſie lieben ihr Werk, mehr als ſie von ihrem Werke geliebt werden, denn es iſt dem Menſchen angenehm, etwas hervorzubringen, er wird ſich dabei ſeiner eigenen Kraft und Thätigkeit bewußt. Der Wohlthäter findet in ſeiner Wohlthätigkeit ſittliche Schönheit und liebt auch deswegen den andern, dieſer aber findet in ſei=

ner Verpflichtung nichts dieſer Art, ſondern nur das Gefühl eines genoſſenen Vortheils. Die ſittlichgute Handlung des Wohlthäters iſt etwas Bleibendes, Unvergängliches, wie jede rechtſchaffene That, der Nutzen des andern vergeht leicht. Die Zurückerinnerung an eine gute Handlung iſt erhebend, die an einen empfangenen Nutzen iſt gleichgültig, wenigſtens nicht erhebend. Wohlthaten erweiſen, iſt mit einem Gefühle der Thätigkeit, empfangen, mit einem paſſiven Gefühle verknüpft; jenes erfordert oft Mühe und Aufopferung, dieſes aber niemals. Daher lieben auch Mütter die Kinder mehr, als die Väter, weil ihnen die Geburt Schmerzen koſtet.

Die Selbſtliebe iſt zweifach. Die eine bezieht ſich auf ſinnliche Güter, Vergnügen, Geld, Ehre u. ſ. w. Sie iſt Eigenliebe, ſucht bloß eigenen Genuß und Vortheil und iſt unmoraliſch. Die andere bezieht ſich auf unſer Vernünftiges Selbſt, auf den edelſten Theil unſerer Natur, auf das Moraliſchgute, auf das höchſte Gut. Die Handlungen des Tugendhaften nützen zugleich ihm ſelbſt und andern. Die Vernunft gebietet immer das Beſte, der Tugendhafte aber gehorcht der Vernunft, ſelbſt mit Aufopferung, und findet darinn die höchſte Glückſeeligkeit; er eignet ſich mit allem, was gut und ſchön iſt, den beſten Theil zu und das iſt die wahre Selbſtliebe.

Ariſtoteles lehrte allgemeines Wohlwollen gegen die Menſchen als Menſchen. Er berief ſich darauf,

daß alle Menſchen ſich von Natur dazu angetrieben fühlen und nur Ein Geſchlecht ausmachen *). Was Beleidiger und Feinde betrifft, ſo hielt er den Zorn gegen ſie nicht für unrecht, er tadelt den gänzlichen Mangel des Zorns eben ſowohl als das Uebermaaß deſſelben **). Doch rechnete er es mit zur Tugend der Sanftmuth, mäßige Beſchimpfungen und Beleidigungen mit Mäßigung zu ertragen, nicht ſogleich zur Strafe zu ſchreiten, langſam zum Zorn, nicht bitter im Gemüthe zu ſeyn, und ohne Streitſucht, Stille und Gleichmuth in der Seele zu erhalten ***). Anderswo wird ihm freilich der Satz zugeſchrieben: "Die Tugend erfordert, die Guten zu lieben und die Böſen zu haſſen †)." Allein darinn wird mehr die Liebe gegen das Gute und der Haß gegen das Böſe ausgedrückt. Er betrachtet es als einen Theil der Großherzigkeit, Unrecht zu vergeſſen und auch Feinden nicht übel nachzureden ††). Schadenfreude und Neid erklärt er allgemein und ſchlechthin für böſe und nimmt kein Mittleres bei ihnen an †††).

---

*) Ethic. Nic. VIII, 1. Stobaei Eclog. II, 1. p. 252—254. Heer.

**) Ethic. Nic. IV, 5.

***) Stob. Serm. XIX. 373. ed. Schow.

†) Stob. Serm. I. p. 7.

††) Ethic. Nic. IV, 3. — *ουδε κακολογος, ουδε των εχθρων.* Doch ſetzt er hinzu: *ει μη δι' υβριν.*

†††) L. c. II, 6. Doch ſagt er anderswo II, 7. Schadenfreude und Neid ſeyen zwei Extreme, zwiſchen welchen die *νεμεσις* mitten inne liege.

Was endlich die Mittel betrifft, die zur ſittlichen Bildung der Menſchen angewandt werden müſſen, ſo habe ich ſchon angeführt, wie Ariſtoteles in dieſer Beziehung vom moraliſchen Unterrichte geurtheilt hat. In derſelbigen Stelle aber, nämlich im letzten Kapitel der Ethik, kommt darüber noch Einiges vor, welches hier ausgezeichnet zu werden verdient. Es iſt nicht genug — ſo lehrt er — daß man nur in der Jugend die rechte Erziehung und Bildung erhalte, auch im reiferen Alter müſſen die guten Fertigkeiten geübt und erhöht werden, und moraliſche Vorſchriften ſind für das ganze Leben. Die meiſten Menſchen folgen mehr dem Zwange und der Strafe, als der Vernunft und den ſittlichen Geſetzen. Daher haben es ſich viele Geſetzgeber zur Regel gemacht, die guten Naturen und die wohlerzogenen Menſchen durch die Liebe des Anſtändigen zur Tugend zu erwecken, die übelgearteten und widerſpenſtigen durch Strafen zu zwingen, und die unheilbaren aus dem Staate zu vertreiben. Die Strafen müſſen vornehmlich dem ausſchweifenden Vergnügen entgegenwirken. Jeder ſoll dafür ſorgen, ſeine Kinder und Freunde zur Tugend anzuleiten, ihnen dazu rathen und beförderlich ſeyn. Der Geſetzgeber kann dabei am meiſten thun, denn die allgemeine Sorge für die Erziehung und Bildung der Bürger liegt ihm ob, die Anwendung auf einzelne Fälle aber verſtändigen Aufſehern. Wie in den Staaten Geſetz und Sitten herrſchen, ſo in den Familien väterliche Vorſtellungen und Gewohnheiten; die Natur ſelbſt macht hier den einen dem andern geneigt und folgſam.

Von der allgemeinen Menſchenerziehung iſt die Bildung einzelner Menſchen verſchieden. Jeder einzelne Menſch bedarf wieder einer beſonderen Bearbeitung, um zu der ihm möglichen Vollkommenheit zu gelangen. Aber nur durch die Kenntniß der allgemeinen Grundſätze einer Kunſt wird man fähig, auch das Einzelne recht zu behandeln. Nur die Wiſſenſchaft führt zur wahren Praxis. So muß auch jeder, der ſich mit der moraliſchen Bildung anderer Menſchen beſchäftiget, ſich zu den Principien aller Geſetzgebung erheben und gewiſſermaßen ſelbſt Geſetzgeber ſeyn *).

Damit iſt in der Hauptſache ſchon ausgeſprochen, aus welchem Geſichtspunkte Ariſtoteles die Politik betrachtete. Sie war ihm die Wiſſenſchaft von dem Staate, ſofern durch denſelben die Menſchen zur Tugend und dadurch zur Glückſeeligkeit gebildet und geleitet werden können **). Mehr hierüber gehört

*) In der Poetik Kap. VI. (al. III.) ſtellt Ariſtoteles die Tragödie als ein Mittel vor, durch Mitleiden und Furcht die Veredlung oder Reinigung dieſer Affecten zu bewirken. Man hat dies verſchieden erklärt ſ. Leſſings Dramaturgie II. 206 ff. Die Veredlung ſoll vielleicht durch das Wohlgefallen an der Nachahmung u. die Wahrnehmung der Illuſion hervorgebracht werden. In der Politik VIII, 7. wird bemerkt, daß auch die Muſik zur Veredlung der Affecten diene, beſonders die moraliſche, welche ſittliche Empfindungen ausdrücke. Eine nähere Erklärung aber findet man in keiner von beiden Stellen.

**) Ethic. X, 9. VIII, 9. Politic. I, 1. 2.

nicht für meinen gegenwärtigen Zweck. Eben ſo wenig gehört es dahin, die Ethik des Ariſtoteles eigentlich zu prüfen. Ich ſetze nur noch einige Bemerkungen über ſein unleugbar ächtes Werk, welches dieſen Titel führt, hinzu.

Es ſind in dieſem Werke viele Rückſichten auf frühere ethiſche Lehren genommen, aber ihrer Urheber wird nur ſelten gedacht. Auf Plato's Lehre bezieht ſich Vieles, auch er wird, ſo weit ich mich erinnere, nicht genannt, nicht einmal leicht bezeichnet, noch weniger mit irgend einer Heftigkeit beſtritten. Einmal, wo er deutlich bezeichnet wird, geſchieht es mit Achtung und Zartheit. Das iſt da, wo der Stagirite zeigt, daß es keine Idee des höchſten Guts gebe. "Ich finde mich, ſagt er, hier in Verlegenheit, weil Männer, die ich unter meine Freunde zähle, die Lehre von den Ideen eingeführt haben. Ich werde aber wohl am beſten thun, wenn ich die Wahrheit der Freundſchaft vorziehe und meine Unterſuchungen ohne alle Nebenrückſichten verfolge. Denn ohnerachtet wir Freunde ſind, ſo ſind doch die Anſprüche der Wahrheit heiliger *)." Das ganze Werk iſt mit großer Beſcheidenheit, Sanftheit, Einfachheit, ohne Prunk und Schminke, geſchrieben und manche Stellen machen gerade durch ihre einfache Erhabenheit einen deſto tieferen Eindruck. Die feinen und tiefen Bemerkungen über die moraliſche Natur des Menſchen übertreffen oft diejenigen, wo dieſer Weiſe die Geſetze der Tu-

*) Ethic. I, 6.

gend und Pflicht ſelbſt beſchreibt. Der Begriff der Tugend iſt auch hier, wie in andern Lehrbegriffen damaliger und früherer Zeit, vor dem der Pflicht hervorgehoben *). Was wider den von Ariſtoteles aufgeſtellten Begriff der Tugend eingewandt werden kann, hat er ſelbſt angeführt, ohne es zu widerlegen, auf die intellectuellen Tugenden hat er ihn ſelbſt nicht angewandt, und mit allem dieſem bewieſen, daß damit nur ein Theil der Tugend überhaupt bezeichnet werde. Der Unterſchied zwiſchen den intellectuellen und ethiſchen Tugenden iſt von ihm ſo angegeben, als wenn bei den erſten der Wille gar nicht thätig wäre, doch kann man wohl bemerken, daß er eigentlich den Unterſchied nur in den verſchiedenen Gegenſtänden ſetzen will, in welchen der Wille thätig iſt. Die Lehre von der Freiheit hat er bis zum Intermiſmus ausgebildet. Der Keim ſeiner Theorie von der contemplativen und activen Lebensart liegt ſchon im Plato.

Dieſe beiden großen Männer haben die Philoſophie in ein Anſehen geſetzt, welches ſie vorher nie gehabt hatte und ihr einen ſo ausgebreiteten und mächtigen Einfluß verſchafft, wie ſeitdem keinem andern Philoſophen gelungen iſt. Das war nicht bloß Folge von der Kraft und dem Umfange ihrer Geiſteskräfte, ſondern auch von Umſtänden, Begebenheiten

*) Tennemann Geſch. d. Phil. III. 309. ff. ſucht die Gründe auf, warum überhaupt die ältere Moral mehr Tugend- als Pflichten-Lehre iſt.

und Schickſalen, die nicht in der Menſchen Macht ſtehen. Ihre philoſophiſchen Syſteme machten ſich oft den Rang und die Herrſchaft ſtreitig, wurden aber oft mit einander vermiſcht oder gar vereiniget. Beide wurden von ihren Anhängern verſchieden ausgelegt.

Die Platoniker oder Akademiker theilten ſich in mehrere Claſſen ab. Einige blieben der Lehre ihres Meiſters faſt durchaus getreu. Andere näherten ſich dem Skepticismus, noch andere vermiſchten die Platoniſche Philoſophie mit dem Pythagoräismus, Stoicismus und anderen Syſtemen und waren ſynkretiſtiſche Philoſophen. Hieher gehört nur, was von ihrer Ethik bekannt iſt.

Die erſten Nachfolger und Anhänger beſchäftigten ſich vorzugsweiſe mit der praktiſchen Philoſophie, nur iſt uns wenig von ihren darauf gerichteten Bemühungen und ihren Reſultaten bekannt. Ihre Lehre vom höchſten Gute ſtimmte mit der Platoniſchen überein, nur nahmen ſie dabei auf die Ethik des Ariſtoteles Rückſicht *). Sie giengen in der Moral in der That mehr von ſittlichen Anlagen, als von Ideen aus. In ihrem Kampfe mit den Stoikern rügten ſie die Uebertreibungen und Ueberſpannungen dieſer Philoſophen und vertheidigten die Rechte der Sinnlichkeit. Von Crantor wird angeführt, daß er die ſtoiſche Apathie, als etwas, was weder ſeyn kön-

*) Clemens Alex. Strom. II. 306. ed. Heins.

ne noch ſolle, beſtritten habe *). Polemo drückte das höchſte Gut durch die Naturgemäsheit des Lebens aus. Wir wiſſen nicht mehr genau, was er damit meinte, die Erklärung des Cicero **) macht es kaum deutlicher, vielleicht iſt es das, was Plato den natürlichen, geſunden Zuſtand der Seele nannte, vielleicht heißt es ſo viel, als dem gemäß leben, was die unverdorbene Natur im Kinde will. Es ſcheint, daß die alten Akademiker in Kindern vorzüglich der Natur Willen und des Menſchen Beſtimmung zu erkennen glaubten.

Der Skepticismus riß vornehmlich dadurch unter den Akademikern ein, daß ſie ihn als Waffe wider die Stoiker und ihre Subtilitäten gebrauchten. Dazu kam aber noch die Beſchaffenheit der Platoniſchen Schriften. Man kann leicht nach gewiſſen Anſichten darinn finden, daß er ſelbſt kein Syſtem gehabt, daß er die Philoſophie nur in einem beſtändigen Ringen nach Wahrheit, welches nie das Ziel erreichen könne, oder in einer Abwägung der Wahrſcheinlichkeitsgründe geſetzt oder daß er nur zum Scheine bald dieſes, bald jenes vertheidiget habe; einige ſeiner Dialogen ſind wirklich ſkeptiſch. Schon

*) Cicero Tusc. Qu. III, 6.

**) Acad. Qu. IV, 42. honeste vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet, vetus academia censuit, ut indicant scripta Polemonis — Fin. IV, 6. Superiores, e quibus planissime Polemo, secundum naturam vivere summum bonum esse dixerunt.

im Alterthum haben ihn Manche für einen Skeptiker gehalten *). Man weiß, wie in neueren Zeiten Meiners und Aſt von ſeiner Philoſophie geurtheilt haben. Der erſte Akademiker, welcher dieſen Weg betrat, war Arceſilas. Er behauptete, daß die Zurückhaltung jedes entſcheidenden Urtheils ſelbſt ein Gut und das Gegentheil ein Uebel ſey, daß man ſich in dem, was zu wählen, zu thun, und zu fliehen ſey, nur nach Gründen der Wahrſcheinlichkeit zu richten habe, und daß eben daraus die Glückſeeligkeit oder die Ruhe des Gemüths entſpringe **). Carneades lehrte nicht nur

---

*) Sext. Hypot. Pyrrh. I, 221. s.

**) Sext. adv. Math. VII, 158. Hypotyp. I, 231. ꝛc. Schwerlich kann man mit Tennemann a. D. IV. 202—204. behaupten, daß der Skepticismus des Arceſilas ſich nur auf das objective Seyn der Dinge, nicht auf das Denken an ſich bezogen u. daß dieſer Philoſoph in der Moral die Vernunft als oberſtes Princip anerkannt habe. Es beruht auf der zuerſt angeführten Stelle: φησιν ο Αρκεσιλαος, οτι ο περι παντων επεχων κανονιει τας αιρεσεις και φυγας και κοινως τας πραξεις τῳ ευλογῳ. Dieſes ευλογον heißt in der zweiten Stelle πιθανον. Da wird von den Akademikern geſagt: τω πιθανῳ προσχρωνται κατα τον βιον, ja es wird ſogar hinzugeſetzt, daß der Pyrrhonier im Leben nicht bloßen Meinungen, wie die Akademiker, ſondern beſtimmt den Geſetzen, Gewohnheiten und natürlichen Neigungen folgen. Ευλογον und πιθανον iſt alſo einerlei u. jenes kann nicht das durch die Vernunft beſtimmt Vorgeſchriebene anzeigen, beides iſt hier das Wahrſcheinliche.

eben ſo, ſondern beſtritt auch nach der Weiſe der alten Sophiſten alle Gründe der Sittlichkeit. Er erklärte alles, was man Recht und Pflicht nennt, für Thorheit und Schwäche und betrachtete den Menſchen als ein Weſen, welches durchaus ſelbſtſüchtig ſey und welches die Natur bloß zur Beförderung ſeines Vortheils beſtimmt habe *). Wenn er in ſeinem Kampfe wider die Stoiker nur die Befriedigung der erſten nothwendigen Naturbedürfniſſe für das höchſte Gut ausgab, ſo wollte er damit nicht ſeine eigene Ueberzeugung ausdrücken, ſondern er nahm dies Princip nur hypothetiſch an, um die Stoiſche Ethik anzugreifen **). Ohnezweifel wollte er damit ſagen, daß der Trieb nach Vergnügen auch ein Grundtrieb der menſchlichen Natur ſey und daher mit der Tugend in das höchſte Gut aufgenommen werden müſſe. Schon Ariſtoteles hatte dies behauptet, die Stoiker beſtritten ihn, Carneades ſuchte ihnen zu beweiſen, daß ſie der Sache nach daſſelbige lehren und conſequenterweiſe annehmen

---

*) Sext. adv. Math. VII, 159 — 189. Lactant. Instit. div. V, 14 sqq. Quintilian. Institutt. orat. XII, 1.

**) Cic. acad. quaest. I, 42. Introducebat Carneades, non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse, frui iis rebus, quas primas natura conciliavisset. Tusc. qu. V, 30. Nihil bonum, nisi naturae primis bonis aut omnibus aut maximis frui, ut Carneades contra Stoicos disserebat.

müſſen *). Ein gewiſſer Callipho hatte ſchon vorher eben den Satz aufgeſtellt, welchen Carneades als Vorausſetzung in ſeinem Streite wider die Stoiſche Ethik zum Grunde legte, und dabei ausdrücklich der Tugend den Vorzug vor dem Vergnügen eingeräumt **). Philo von Lariſſa war ein Zeitgenoſſe des Cicero, der ſein Zuhörer war, ſeine Schriften las und ihn ſehr bewunderte. Er ſpielte den Skeptiker nur wider die Stoiker, in der Moral hatte er ſehr feſte Grundſätze und ſah in ihr den Zweck und Inhalt aller Philoſophie. Johannes Stobäus folgt in ſeiner Darſtellung der ethiſchen Lehre der Akademiker zunächſt dem Philo und führt deſſen Eintheilung des Ganzen an ***). Man ſieht daraus, daß dieſer die Ethik zugleich zur Belehrung und Beſſerung, für Gebildete und Ungebildete vorzutragen pflegte. Der Plan iſt folgender:

I. Ermahnung zur Beſſerung und Tugend (προτρεπτικος λογος).

1. Vom hohen Nutzen der Tugend (λογος παρορμων).

---

*) Cic. Fin. III, 12. Carneades pugnare non destitit, in omni hac quaestione, quae de bonis et malis appelletur, non esse rerum Stoicis cum Peripateticis controversiam, sed nominum.

**) Cic. acad. qu. II, 45. Fin. II, 6. Tusc. qu. V, 31.

***) Ηθικος λογος κατα τους Ακαδημικους. Eclog. ethic. II, 7. T. II. p. 39 — 47.

2. Widerlegung der Gegner und Verleumder der Ethik.

II. Lehre vom Guten und Böſen (θεραπευτικος λογος).

1. Hinwegräumung der falſchen Meinungen davon (λογος ὑπεξαιρετικος).

2. Wahre Vorſtellung davon (λογος ενθετικος).

III. Vom höchſten Gute (λογος περι τελους).

1. Von der Glückſeeligkeit (φιλοσοφια περι την ευδαιμονιαν).

2. Von den Lebensarten (λογος περι βιων) um zur Glückſeeligkeit zu gelangen.

a) Vom Privatleben (βιος ιδιος).

b) Vom öffentlichen, gemeinſchaftlichen Leben (βιος κοινος) dieſer Theil heißt λογος πολιτικος.

Wegen der Schwachen und Ungebildeten, die aus Mangel an Zeit und wegen anderer Geſchäfte den ausführlichen Unterricht nicht benutzen können, ſind, wie Philo bemerkt, auch noch beſondere Gebote zum ſicheren und rechten Gebrauche im Einzelnen (υποθετικος λογος προς την ασφαλειαν και την ορθοτητα της εκαστου χρησεως) nothwendig.

Stobäus führt auch noch von einem andern Akademiker, Eudorus aus Alexandrien, von

welchem weiter nichts bekannt iſt, einen Plan der Ethik an, der umfaſſender iſt und auf welchen ſchon der Stoicismus Einfluß gehabt hat.

I. Betrachtung des Werths der Dinge oder von den Gütern und Uebeln (θεωρια της καθ᾽ εκαστον αξιας, λογος περι αγαθων και κακῶν).

1. Von den Zwecken oder Zwecken des Lebens (περι τῶν σκοπων η σκοπων του βιου).

2. Von den Mitteln zur Erreichung jener Zwecke.

Tugenden und tugendhafte Anlagen, Cardinaltugenden, Laſter u. ſ. w.

II. Von den Trieben, Neigungen, Affecten, Leidenſchaften (περι της ορμης).

III. Von den Handlungen.

1. Von dem, was zu gewiſſen Handlungen beiträgt und fähig macht (περι των οικειουντων προς τινας πραξεις).

2. Von dem, was von Handlungen abhält (περι των αλλοτριουντων απο τινων πραξεων oder περι των αποτρεπουντων).

3. Von den Urſachen, welche Fertigkeiten und Bewegungen im Gemüthe hervorbringen (περι των αιτιων — των επιτελουντων τινας σχεσεις και κινησεις).

4. Von der Aſkeſe.

5. Von beſonderen Handlungen und Pflichten. (περι της ιδιως και ομωνυμως το γενει λεγομενης πραξεως oder περι ιδικης πραξεως). Hier kommen die καθηκοντα und κατορθωματα ſowohl an ſich (καθ' εαυτα) als gegen den Nächſten (κατα την προς πλησιον σχεσιν) u. ſ. w. vor.

In einigen Abſchnitten wird auch ein ermahnender Theil von dem gebietenden und vorſchreibenden unterſchieden.

Immer ſind dieſe Verſuche merkwürdig, das Ganze der Ethik einzutheilen. Im letzteren ſind offenbar Stoiſche Begriffe, Wörter und Redensarten. Uebrigens wird Antiochus, ein Schüler des Philo von Lariſſa, für denjenigen Akademiker ausgegeben, welcher zuerſt die Akademie mit der Stoa vereinigte und mit ihr Parthei wider den Skepticismus und Probabilismus machte. Dieſe beiden Syſteme, wenn man ſie ſo nennen kann, ſtreiten nach ſeiner Ueberzeugung mit dem Weſen der Sittlichkeit. Er hielt dafür, daß die Stoiſche Ethik mit der alten akademiſchen in Sachen übereinſtimme und daß die Stoiker nur neue Wörter gebraucht, um für Erfinder zu gelten, und im Grunde alle ihre Lehrſätze von dem Plato und ſeinen erſten Schülern genommen hätten *). Die Gründe, die er wider den Skepticismus vorbrachte,

*) Cic. Fin. V, 25.

waren vorzüglich daher genommen, daß er ſich mit der Tugend, welche doch die akademiſchen Skeptiker nicht aufheben wollten, nicht vertrage, indem die Tugend ein ſicheres, ausgemachtes höchſtes Gut oder Princip erfordere *). Er zeigte, wie in der Denkungsart und Handlungsart des Tugendhaften eine feſte Ueberzeugung und zuverläſſige Erkenntniß liege und wie ſie ohne dieſe Vorausſetzung gar nicht erklärt werden könne **). Er ſelbſt ſtellte ein Syſtem der Ethik auf, welches einen durch gewiſſe Lehren des Plato und Ariſtoteles, den er gleichfalls mit jenem für einig hielt, gemäßigten Stoicismus in ſich faßte. Es kann eben deswegen nicht eher davon geredet werden, als bis wir zur Stoiſchen Moral kommen. Maximus Tyrius war ein Platoniker, der unter dem Kaiſer Marcus Aurelius blühte und Vorträge über die Platoniſche Philo-

*) Cic. Acad. Qu. II, 9. neque sapientem esse posse, qui — extremum appetendi — quo perveniendum sit, ignoret. —

**) Quaero, ille vir bonus, qui statuit omnem cruciatum perferre, intolerabili dolore lacerari potius, quam aut officium prodat aut fidem, cur has sibi tam graves leges imposuerit, cum quamobrem oporteret, nihil haberet comprehensi, percepti, cogniti, constituti. Nullo igitur modo fieri potest, ut quisquam tanti aestimet aequitatem et fidem, ut ejus conservandae causa nullum supplicium recuset, nisi his rebus assensus sit, quae falsae esse non possunt etc. Cic. l. c. II, 8.

P

ſophie, theils zu Rom, theils in Griechenland hielt, die wir noch übrig haben *). So weit ſie die Ethik betreffen, zeigte er in derſelben, daß keine ſinnliche Luſt ſicher und unvermiſcht, daß ſie aber doch ein Gut ſey **). Er unterſuchte die Frage: Ob man beten ſoll? Nachdem er alle mögliche Gründe wider das Bittgebet angeführt hat, macht er ſich noch den Einwurf: aber Sokrates, Pythagoras, Plato u. ſ. w. haben gebetet und geantwortet darauf: ihre Gebete waren nicht Bitten um das, was ihnen fehlte, ſondern ein vertraulicher Umgang und eine Redeweiſe an die Götter wegen gegenwärtiger Dinge und ein Ausdruck der Tugend. Sokrates bat nicht um Reichthum oder Herrſchaft, ſondern er bat die Götter und empfing von ſich ſelbſt, mit ihrer Zuſtimmung, Kraft der Seele, Ruhe des Gemüths, ein untadelhaftes Leben, einen hoffnungsvollen Tod, dieſe bewundernswürdigen Güter, welche die Götter gern ſchenken ***). In einer andern Rede ſtellte er die Krankheiten der Seele, als weit ärger, wie die Krankheiten des Körpers vor †). Auf die Frage: Ob man Unrecht mit Unrecht vergelten ſoll? antwortete er, der Gerechte könne nie eigentlich Unrecht leiden, ſeine Tugend könne ihm nicht entriſſen werden,

---

*) λογοι, M. T. Diſsertationes ex recenſione J. Daviſii ed. 2. — aucta, cui acceſserunt Marklandi annotationes. Lond. 1740.

**) Diſs. I. II.

***) Diſs. XI.

†) Diſs. XIII.

der Böſe könne ihm nicht wahrhaftig ſchaden, der Gute werde ihm nicht wieder Unrecht thun wollen, weil er ſonſt auch böſe ſeyn würde, aus dem Unrecht entſtehe kein Recht zum Unrecht, wenn es entſtände, ſo würde von beiden Seiten das Unrecht kein Ende nehmen *). Die Verſchiedenheiten zwiſchen dem Freunde und Schmeichler gab er recht treffend an und bemerkte dabei auch, daß der Fromme Gottes Freund, der Abergläubiſche Gottes Schmeichler ſey **). In einer Abhandlung ſtellte er die Gründe zuſammen, warum die active und in einer andern, warum die contemplative Lebensart vorzuziehen ſey und entſchied zuletzt, daß, wenn man auf den Nutzen ſehe, die active, wenn aber auf die Urſache der guten Handlungen, die contemplative den Vorzug verdiene, daß ſich für einige dieſe, für andere jene Lebensart mehr paſſe, daß es hier 1) auf die Naturen und ihre Verſchiedenheit ankomme, indem die eine ſchwach zum Handeln und zur Contemplation ſtark und fähig, die andere aber mehr zum Handeln geeignet ſey; 2) auf das Alter; der Jugend komme das Handeln zu, auch der Philoſoph möge in der Jugend handeln, öffentlich ſprechen, Aemter verwalten, Krieg führen, regieren und dann im höheren Alter ſich in das contemplative Leben zurückziehen, wie Plato und Xenophon gethan hätten; 3) auf äußere Umſtände, indem dem einen Macht, Veranlaſſung und Stoff zu

*) Diss. XVIII.

**) Diss. XX.

nothwendigen Thathandlungen, dem andern Ruhe und Muße gegeben ſey *). Die Sokratiſche und Platoniſche Lehre von der Liebe gab ihm Gelegenheit zu mehreren Reden **). Die Frage: ob die Tugend eine Kunſt ſey, entſchied er nicht, ſondern ſtellte nur die Gründe für und wider einander entgegen ***). Das Cyniſche Leben rühmte er, legte aber dabei keinen gemeinen noch überſpannten, ſondern eher einen Stoiſchen Begriff zum Grunde †). Die Frage: ob die Tugend durch eine göttliche Schickung mitgetheilt werde, bejahte er zwar, jedoch ſo, daß man ſieht, er habe nur eine göttliche Mitwirkung behaupten wollen. Wenn Mantik, Poeſie u. ſ. w. von Gott kommen, warum nicht auch die Tugend, welche noch etwas Höheres und Seltneres iſt? Gott als der Vollkommenſte will das Gute, als der Selbſtgenügſame hat er es, als der Allmächtige kann er es, warum ſollte er es nicht geben? Die Tugend iſt das Beſte, was wir beſitzen können, Gott wird ſie uns alſo geben; alle Güter kommen von ihm. Einige Menſchen ſind von Natur mehr zur Tugend, andere mehr zum Laſter geneigt, jene natürliche Neigung ſoll erhalten, dieſe niedergedrückt werden; auch die beſſeren ſtehen noch zwiſchen Tugend und Laſter, ſie bedürfen Gottes als Mitkämpfers und Helfers, um zum Fortſchreiten im Guten geleitet und ange-

*) Diss. XXI. XXII.

**) Diss. XXV — XXVII.

***) Diss. XXXIII.

†) Diss. XXXVI.

trieben zu werden; ihre angeborene Schwäche lockt auch ſie durch Triebe und Begierden zum Böſen und reißt ſie leicht hin *).

Die Peripatetiker beſchäftigten ſich faſt nur damit, die Philoſophie und die Schriften des Ariſtoteles in Vorträgen und Commentaren zu erklären und auszubreiten, zum Theil auch zu berichtigen. Große Denker zeigten ſich unter ihnen nicht. Mit der Ethik ſcheinen ſie ſich weniger beſchäftiget zu haben, als mit anderen Theilen der Philoſophie ihres Meiſters. Theophraſts Charactere können in der Geſchichte der Moralphiloſophie nicht in Betracht kommen. Eudemus iſt wahrſcheinlich der Verfaſſer der Eudemiſchen Ethik, die dem Ariſtoteles fälſchlich beigelegt worden iſt, die übrigens mit der ächten an den Nikomachus gerichteten ganz übereinſtimmt. Von einigen Peripatetikern wird angeführt, daß ſie das höchſte Gut verſchieden beſtimmt haben, es wird aber ſo kurz angegeben, daß ſich ihre wahre Meinung nicht deutlich und vollſtändig erkennen läßt. Das höchſte Gut iſt nach Lyko die wahre Luſt der Seele, nach Hieronymus der ſchmerzloſe Zuſtand der Seele, nach Critolaus das der Natur angemeſſene glückliche Leben, nach Diodorus Sittlichkeit in Verbindung mit Schmerzloſigkeit **). Unter den ſpäteren Peripatetikern zeichnete

*) Diss. XXXVIII.

**) Cic. Fin. V, 5. Quaest. acad. IV, 42. Clem. Alex. II, 416.

ſich vornehmlich Alexander aus Aphrodiſias als trefflicher Commentator über die Schriften des Ariſtoteles und zugleich als Selbſtdenker aus. Hier iſt er noch außerdem durch ſeine Schrift über das Schickſal beſonders merkwürdig *). Er beſtreitet darinn die Stoiſche Lehre vom Schickſal und verbreitet ſich aus dieſer Veranlaſſung über Freiheit, Tugend und Zurechnung, welche durch jene Lehre aufgehoben wurden. Er unterſcheidet die Willkühr von der Freiheit. Jene läßt er in dem Vermögen beſtehen, durch Vorſtellungen, Empfindungen und Neigungen ohne Zwang zu Handlungen beſtimmt zu werden; dieſe aber in dem Vermögen ſich durch Vernunft und ihr Urtheil zu Handlungen zu beſtimmen. Er zeigt, wie alle moraliſche Begriffe mit der Freiheit zuſammenhängen, ſtehen und fallen. Er zerſtört die Trugſchlüſſe, durch welche man das Fatum mit der Freiheit hatte vereinigen wollen.

Epikurus, ein Athenienſer, hörte unmittelbare Schüler des Ariſtoteles und Plato, den Theophraſtus und Xenokrates und kannte überhaupt die älteren philoſophiſchen Lehrbegriffe, unter welchen ihn der Demokritiſche und Ariſtippiſche am meiſten anſprach, ſein eigener iſt nur eine Fortſetzung und weitere Entwickelung dieſer beiden. Von anderen Syſtemen pflegte er mit großer Ver-

*) Grotius hat ſie ins Lateiniſche überſetzt in Philosophorum sententiae de fato. Amstel. 1648. auch in deſſen Opp. theol. Basil. 1732. T. IV. 379. sqq.

achtung zu ſprechen und zu behaupten, daß ſie dem gemeinen geſunden Menſchenverſtande und der Einrichtung der menſchlichen Natur widerſprechen. Er ſelbſt gab ſich für einen Autodidakten aus, er ſcheint auch wirklich nicht viel aus fremdem Unterrichte und aus der Leſung von Büchern geſchöpft zu haben. Eigenthümlichkeit in der Verfeinerung fremder Lehren kann man ihm eben ſo wenig abſprechen, als Fleiß in der Abfaſſung einer großen Menge von Schriften *) und eine beſondere Gabe, ſeine Schüler für ſich zu begeiſtern, ſie zu feſſeln, zu leiten, feſt an ſeine Lehre zu binden, ſie untereinander zu vereinigen und eine philoſophiſche Secte zu ſtiften, die alle um dieſelbige Zeit blühende Schulen an Zahl ihrer Mitglieder, an feſtem Beharren bei dem Worte des Stifters, an Dauer und Einigkeit übertraf. Es war in der That nicht nur eine Secte, ſondern ein Bund, zu deſſen Grundſätzen wechſelſeitige Freundſchaft und dankbare Verehrung des Stifters gehörte. Von ſeinen zahlreichen Schriften ſind nur noch wenige Reſte vorhanden. In drei Briefen lieferte er einen kurzen Inbegriff ſeiner Philoſophie **). Diogenes von Laerte hat ſie aufbewahrt ***), vielleicht wieder nur in einem Auszuge, und bei ſeinem Berichte von Epikurs Philoſophie noch eine andere Schrift

*) πολυγραφωτατος, παντων υπερβαλλομενος πληθει βιβλιων. Diog. Laert. X, 26.

**) τρεις επιστολας; εν αις πασαν την εαυτου φιλοσοφιαν επιτετμηται. l. c. §. 28.

***) L. c. §. 35. sqq.

deſſelben benutzt, welche ſeine Hauptlehren in kurzen Sätzen enthielt, die für ſeine Anhänger eben ſo viele Loſungsworte waren *). Unter den Briefen enthält der Dritte die Ethik **). Dieſe handelte er auch noch in anderen allgemeinen und beſonderen Schriften ab ***). Diogenes trägt ſie theils nach dem dritten Briefe, theils nach den gedachten Hauptſätzen, theils nach anderen Schriften Epikurs vor. Dies iſt immer noch die vornehmſte Erkenntnißquelle derſelben. Lucretius lieferte in ſeinem Lehrgedichte über die Natur der Dinge für Epikurs Ethik faſt nichts. Cicero hat ſie nicht immer richtig verſtanden, verdient aber da, wo er aus den Schriften dieſes Weltweiſen ſelbſt berichtet, vorzüglich Glauben und Aufmerkſamkeit.

Die Philoſophie überhaupt erklärte Epikur für das thätige Beſtreben, durch vernünftige Gründe und Unterſuchungen das glückſeelige Leben hervorzubringen †). Aus dieſer Erklärung ſieht man, daß er die Philoſophie als eine vernünftige Thätigkeit der Seele und die Ethik als ihren Hauptinhalt und Zweck betrachtete.

---

*) L. c. §. 139 — 164. κυριαι δοξαι.

**) §. 122 — 135. l. c. εστι δ'εν αυτῃ τα περι βιων. §. 29.

***) Περι βιων — περι τελους — περι ερωτος — περι οσιοτητος — περι δικαιοπραγιας — περι δικαιοσυνης και των αλλων αρετων. §. 27. 28. 30.

†) Sext. adv. Math. XI, 169.

Die eigentliche Logik oder Dialektik verwarf er und ſetzte an ihre Stelle die ſogenannte Kanonik oder eine Theorie von den Regeln, nach welchen die Wahrheit der Erkenntniß beurtheilt werden muß *). Auch dieſe war ihm kein weſentlicher Theil der Philoſophie ſelbſt, ſondern nur vorbereitend und helfend für die Ethik. Die Kriterien der Wahrheit ſuchte er in den Sinnen und ſinnlichen Vorſtellungen, demnach war es ihm in praktiſcher Rückſicht wichtig, die Menſchen zur wahren Erkenntniß äußerer Gegenſtände und Güter zu leiten. Die Phyſik, nach dem alten Sinne dieſes Worts, hielt er deswegen für nützlich, weil ſie dazu dient, die Menſchen von der Furcht vor den Göttern und dem zukünftigen Leben, wodurch ihre Glückſeeligkeit geſtört wird, zu befreien **). Er pflegte auch wohl die Kanonik in die Phyſik mit einzuſchalten ***). Die Ethik pflegten er und ſeine Schüler die Lehre von dem, was zu wählen und zu fliehen iſt, von den Lebensweiſen und dem Endzwecke zu nennen †).

Da Epikur ſelbſt von der Ariſtippiſchen Lehre ausgieng und ſie nur veredeln wollte, ſo iſt es am paſſendſten, in der Darſtellung ſeiner Ethik da-

*) Locus quem de judicio et regula veri appellant Seneca op. 89. Diog. l. c. §. 29.

**) Diog. l. c. §. 143.

***) Diog. l. c. §. 30. το κανονικον ομου τῳ φυσικῳ συντατιειν.

†) Diog. l. c. §. 30.

mit anzufangen, daß man zeigt, wie ſie ſich von der Cyrenaiſchen unterſchieden habe. Damit wird man zugleich auf die Principien derſelben geleitet.

Beide ſtimmten darinn überein, daß ſie das höchſte Gut des Menſchen überhaupt im Vergnügen, und ſofern man unter der Glückſeeligkeit daſſelbe verſteht, in dieſer ſetzten, ſie unterſchieden ſich aber in folgenden Puncten. Ariſtipp ließ die Glückſeeligkeit nur in den jedesmal gegenwärtigen angenehmen Empfindungen und Bewegungen beſtehen, Epikurus aber in einem Zuſtande, in einer Stimmung des Gemüths, die aus mehreren angenehmen Empfindungen und befriedigten Trieben und Bedürfniſſen und aus der Schmerzloſigkeit entſteht; er nahm nicht nur ein bewegtes, ſondern auch ein ſtehendes, ruhendes Vergnügen an, er gab dem letzten den Vorzug und betrachtete die einzelnen Genüſſe als Mittel, um zur glückſeeligen Gemüthsſtimmung zu gelangen. Ariſtipp liebte das Wort: Glückſeeligkeit nicht, weil man darunter eben jene Stimmung zu verſtehen pflegte und weil er meinte, dieſe Glückſeeligkeit zu erſtreben ſeye peinlich, ja unmöglich, Epikur aber zog jenes Wort vor, um das höchſte Gut auszudrücken. Ariſtipp nahm gleichgültige Empfindungen an, die weder angenehm noch unangenehm ſind, Abweſenheit des Schmerzens war ihm noch kein Vergnügen und Abweſenheit des Vergnügens noch kein Schmerz, Epikur leugnete die gleichgültigen Empfindungen und fand gerade in der Schmerzloſig-

keit das höchſte Vergnügen, die wahre Glückſeeligkeit. Beide unterſchieden das Vergnügen im Körper vom Vergnügen in der Seele, Ariſtipp aber hielt das körperliche, Epikurus das geiſtige für größer *). Alles dies wird bei der näheren Erklärung des Epikuräismus deutlicher werden.

Wenn Epikur Glückſeeligkeit als das höchſte Gut betrachtete, ſo meinte er damit keineswegs, daß der Menſch eine vollkommene Glückſeeligkeit erreichen könne, und daß ſie ganz in ſeiner Macht ſtehe. Er unterſchied ausdrücklich die vollkommene oder göttliche Glückſeeligkeit von der menſchlichen, welche beſchränkt ſey, zunehmen und abnehmen könne **). Er ſchilderte die großen und mannichfaltigen Uebel, welchen die Menſchheit unterworfen iſt und welchen ſie zum Theil gar nicht entgehen kann, mit Stärke und Wehmuth ***).

Nichtsdeſtoweniger hielt er die Glückſeeligkeit oder den Zuſtand des ſinnlichen Vergnügens für die höchſte Beſtimmung des Menſchen und berief ſich darauf, daß alle lebende Weſen von Geburt an, auch ohne Vernunft zu haben oder ohne ſie zu befragen, danach ſtreben und den Schmerz fliehen †).

---

*) Diog. l. c. §. 136.

**) Diog. l. c. §. 120.

***) Lucret. de rer. nat. V. 200—235. III. 856—984.

†) Diog. §. 137. 128. ηδονη αρχη και τελος του μακαριως ζην. Cic. Fin. I, 9.

Es gibt an ſich keinen *Unterſchied* in dem *Vergnügen*, jedes Vergnügen iſt ſinnlich und wird als ein Gut begehrt, es ſtimmt darinn mit jedem anderen überein *). Allein in anderen Beziehungen gibt es doch verſchiedene Arten des Vergnügens und zwar:

1) ſofern es entweder im *Körper* oder in der *Seele* ſeinen Sitz und Urſprung hat. Vergnügungen der Seele ſind eben ſo, wie ihre Schmerzen *größer*, weil die *Seele* von der *Gegenwart*, *Vergangenheit* und *Zukunft*, der *Körper* aber immer nur von der Gegenwart afficirt wird **). Uebrigens ſind die Vergnügungen der Seele *auch ſinnlich*, denn die Seele iſt gleichfalls ein Körper, ſonſt wäre ſie gar nichts, könnte nicht leiden und wirken, an dem, was in unſerem groben und ſchweren Körper vorgeht, nicht theilnehmen, ſie iſt übrigens ein *höchſt freier und beweglicher Körper* ***).

2) Sofern ſich die Vergnügungen auf *verſchiedene Triebe oder Begehrungen* beziehen. Dieſe ſind nämlich a) *natürliche und nothwendige zugleich*, mit Schmerzen verknüpft, welche durch die Befriedigung der Triebe geſtillt und in

---

*) L. c. §. 141. 124. παν ἀγαθον και κακον εν αισθησει.

**) L. c. §. 137.

***) L. c. §. 67. Lucret. III. 155 sqq.

Vergnügen aufgelöſt werden z. E. Durſt, der durch den Trunk geſtillt wird; b) natürliche und nicht nothwendige, Begehrungen, durch deren Befriedigung kein Schmerz geſtillt, ſondern ohne vorhergegangenen Schmerz ein Vergnügen hervorgebracht wird, die keinen Schmerz verurſachen, wenn ſie auch nicht befriediget werden, die ſich verlieren, wenn ſie leicht befriediget werden können oder Schaden im Genuſſe bringen würden, die, wenn ſie heftig ſind, auf bloßem Irthume beruhen, die, wenn ſie geſtillt werden, das Vergnügen mannichfaltiger machen. Dahin gehört die Begierde nach köſtlichen Speiſen; c) weder natürliche noch nothwendige, welche nur auf Meinung und Irthum beruhen, wie die Begierde nach Kronen und Ehrenſäulen; eben ſo iſt das mit ihrer Befriedigung verbundene Vergnügen beſchaffen *).

3) Vergnügen in der Bewegung und in der Ruhe. Das erſte findet während der einzelnen ſinnlichen Genüſſe Statt, das zweite entſteht nachher, wenn der Trieb befriediget iſt, wenn weder Schmerz im Körper, noch Unruhe und Sturm in der Seele, wenn dieſe beſänftiget und zufrieden iſt. Dieſer ſchmerzloſe Gemüthszuſtand entſpringt alsdann, wenn eine mit Schmerz verbundene Begierde geſtillt iſt. Epikur ſcheint aber noch außerdem angenommen zu haben, daß er auch eintritt, wenn überhaupt der Schmerz abweſend iſt, daß alſo der natürliche,

*) Diog. l. c. §. 127. s. 149. Decret. 31.

geſunde, nicht durch Leiden verletzte Zuſtand des Körpers und der Seele nicht gleichgültig, nicht bloß ohne Schmerz, ſondern heiter und vergnügt iſt. Dies betrachtete er als die eigentliche, höchſte Glückſeeligkeit, welche die ganze Seele durchdringt, welche durch einzelne angenehme Genüſſe nicht erhöht, ſondern nur vermannichfaltigt wird, welche der Seele Geſundheit und Kraft ſchenkt und ſelbſt jedes einzelne Vergnügen erhöht *). Dies iſt freilich nicht die geiſtige moraliſche Gemüthsruhe, Selbſtzufriedenheit und Selbſtachtung, welche reinere Ethiker als die höchſte Glückſeeligkeit beſchrieben haben, aber Epikur ſcheint doch etwas dieſer Art geahnet und daher geſagt zu haben, daß der Weiſe auch wenn er gefoltert werde, glückſeelig ſey und nicht ſchreie und winsle **).

4) Auch in Anſehung der **Folgen** und **Urſachen** gibt es verſchiedene Arten des Vergnügens. Es gibt ſolche, aus welchen Schmerz und Unruhe entſpringt, und andere, welche dieſe Wirkung nicht haben; es gibt auch ſolche, welche aus dem Schmerz

*) **Diog.** §. 127. s. τουτου χαριν απαντα πραττομεν, οπως μητε αλγωμεν μητε ταρβωμεν, οταν δε ἁπαξ τουτο περι ἡμας γενηται, λυεται πας ὁ της ψυχης χειμων — την ἡδονην αγαθον πρωτον και συγγενικον εγνωμεν και απο ταυτης καταρχομεθα πασης ἁιρεσεως και φυγης, και επι ταυτην καταντωμεν — πρωτον αγαθον τουτο και συμφυτον — add. §. 131.

**) L. c. §. 118.

entſtehen. Wir wählen — ſagten die Epikuräer — nicht jedes Vergnügen, wir fliehen es, wenn größere Unluſt daraus hervorgehen würde; wir ziehen Schmerzen vor, wenn aus ihrer Erduldung deſto größeres Vergnügen quillt *). Wir betrachten das Gute zuweilen als ein Uebel und das Uebel als ein Gut. Wir halten die Genügſamkeit für ein großes Gut, nicht um uns immer mit Wenigem zu begnügen, ſondern um, wenn uns das Viele fehlt, das Wenige zu genießen, indem wir wiſſen, daß diejenigen den Ueberfluß am angenehmſten genießen, die ihn am wenigſten bedürfen, daß man das Natürliche ſich am eheſten verſchaffen kann, daß einfache Koſt eben ſo viel Vergnügen gewährt, als koſtbare, wenn der Schmerz, den das Bedürfniß verurſachte, gehoben iſt. Wir gewöhnen uns daher an einfache Speiſen, welche die Geſundheit ſtärken und zu den nothwendigen Geſchäften fähiger zu machen; übrigens gehen wir auch zuweilen zu koſtbaren Mahlen. Wenn wir das Vergnügen für den Endzweck erklären, ſo meynen wir nicht Wollüſte und Genüſſe der Schwelger, ſondern daß wir im Körper keinen Schmerz empfinden und in der Seele keine Unruhe ſey. Nicht ſchwelgeriſche Mahlzeiten, nicht die Wolluſt mit Knaben und Mädchen u. ſ. w. machen das Leben angenehm, ſondern die nüchterne Ueberlegung, welche über die Urſachen, warum etwas zu wählen oder zu fliehen ſey, nachdenkt und die Meinungen entfernt, durch welche die Seele beunruhiget wird. Daher iſt

*) L. o. §. 128. 129. 141.

die Klugheit die Haupttugend, von welcher alle übrigen abhängen. Nur der lebt angenehm, welcher klug, gut und recht lebt. Die Tugenden ſind mit dem glückſeeligen Leben unzertrennlich verbunden. Der iſt der Beſte, welcher von den Göttern fromm denkt, den Tod nicht fürchtet, den Zweck der Natur richtig ſchätzt und in das ſetzt, was leicht anzuſchaffen iſt, kein gebieteriſches Schickſal anerkennt, ſondern glaubt, daß wir Einiges vom Glück, Anderes von uns ſelbſt haben und daß das Letzte entweder empfehlens- oder tadelnswürdig ſey. Um des Vergnügens, nicht um ihrer ſelbſt willen muß man auch die Tugenden wählen, ſo wie man eine Arznei wegen der Geſundheit wählt *). Auch Recht und Unrecht beruhen nur auf dem Nutzen oder Schaden, jedoch auf dem wechſelſeitigen. Bei Weſen und Völkern, die keinen Vertrag, ſich nicht zu beleidigen und nicht beleidigt zu werden, eingehen können oder wollen, gibt es kein Recht und Unrecht. An ſich iſt die Gerechtigkeit nichts, ſie beruht nur auf Verträgen zu gegenſeitigem Nutzen. Die Ungerechtigkeit iſt an ſich kein Uebel, ſie wird es nur wegen der Furcht, daß ſie der Richter erfahren werde, auch wenn ſie heimlich geſchehen iſt. Das Recht iſt immer das in der Geſellſchaft Nützliche, ſonſt aber nach Gegenden und Umſtänden ſehr verſchieden. Wenn etwas zum Geſetz gemacht wird und doch den wechſelſeitigen Nutzen in der Geſellſchaft nicht befördert, ſo verliert es die Natur des Rechts **).

*) L. c. §. 128 — 133. 138.
**) L. c. §. 150 — 152. Decret. 34 — 40.

Man kann ſchon aus dem Bisherigen ſchließen, worinn Epikur die Freiheit des Menſchen ſetzte. Sie war ihm das ſelbſtſtändige Vermögen des Menſchen, ſich die wahre Glückſeeligkeit durch Klugheit, durch vernünftige Ueberlegung, durch die Wahl der rechten Mittel ſelbſt zu verſchaffen oder nicht zu verſchaffen. Nur das, was wir von uns ſelbſt haben, erklärte er des Lobs oder Tadels werth *). Menſchen — ſagte er — können uns wenig helfen und keine ſichere Glückſeeligkeit gewähren, deſto mehr aber die Ruhe, die wir uns geben. Das Glück führt dem Weiſen wenig zu, das Meiſte und Vornehmſte aber die vernünftige Ueberlegung, welche das Leben ordnet **). Wie ſtimmte aber dies mit ſeinem Materialismus zuſammen?

Epikurus entwarf auch, gleich andern alten Sittenlehrern, ein Bild des Weiſen oder Tugendhaften ***). Manches iſt freilich darinn nicht klar und beſtimmt, Einiges ſcheint ſogar mit andern bekannten Lehren dieſes Philoſophen zu ſtreiten. Doch iſt das Bild immer merkwürdig und enthält das Meiſte von der übrigen, bisher noch nicht angeführten Moral deſſelben. Es verdient daher hier nach ſeinen Hauptzügen wieder gegeben zu werden.

---

*) L. c. §. 133.

**) L. c. §. 143. 144.

***) L. c. §. 117 — 121.

Der Weiſe überwindet den Schaden, welchen ihm andere aus Haß, Neid oder Verachtung zufügen, durch vernünftige Ueberlegung. Wer einmal weiſe iſt, wird nicht wieder ein Thor. Der Weiſe iſt zwar Affecten unterworfen, aber ſeine Weisheit wird dadurch nicht geſtört. Er allein iſt dankbar gegen anweſende und abweſende Freunde, er ſtirbt zuweilen für den Freund, er betrachtet die Freundſchaft, welche eine Gemeinſchaft der Freuden iſt, als das größte, was die Weisheit für die Glückſeeligkeit des ganzen Lebens bereitet. Er vermiſcht ſich mit keinem Weibe, mit welchem es die Geſetze verbieten; er liebt eigentlich nicht; der Beiſchlaf nützt nie, ſchon viel, wenn er nicht ſchadet. Doch heirathet der Weiſe und zeugt Kinder, aber auch nach Umſtänden nicht. Er verwaltet kein Amt im Staate und ſtrebt nicht nach Oberherrſchaft. Er lebt nicht nach Cyniſcher-Weiſe und bettelt nicht. Wenn er auch des Geſichts beraubt iſt, ſo ſetzt er ſein Leben dennoch fort. Er hinterläßt Schriften, aber er lieſt ſie nicht in öffentlichen, feierlichen Verſammlungen vor. Er erwirbt ſich Vermögen und ſorgt für die Zukunft. Er liebt das Landleben. Er ſucht ſich ſo weit einen guten Namen zu erwerben, daß er nicht verachtet wird. Aus den öffentlichen Schauſpielen ſchöpft er ein größeres Vergnügen, als andere. Er urtheilt allein recht von den ſchönen Künſten. Iſt er arm, ſo erwirbt er ſich etwas, aber bloß durch ſeine Weisheit. Dem Regenten beweiſt er zur rechten Zeit Verehrung und Gehorſam. Er hält Schule, aber nicht um eine große

Menge um ſich her zu verſammeln. Er ſetzt Lehrſätze feſt und iſt fern von Zweifelſucht.

Von den Sünden lehrte Epikur, daß ſie ungleich ſeyen *), wodurch man von ſelbſt an den entgegengeſetzten Lehrſatz der Stoiker erinnert wird.

Den Tod betrachtete er als etwas, was uns gar nicht angeht. Gut und Uebel, ſo urtheilte er, liegt bloß in der Empfindung, der Tod aber beraubt uns aller Empfindung; dieſer Grundſatz macht uns dies ſterbliche Leben genießbar; es gibt kein Uebel im Leben für den, der glaubt, daß das Nichtleben kein Uebel ſey; man darf den Tod nicht fürchten, alſo auch, wenn er kommt, ſich nicht darüber betrüben, man muß ihn ruhig erwarten; ſind wir, ſo iſt er nicht, iſt er, ſo ſind wir nicht; er iſt weder bei den Lebenden, noch bei den Todten **).

Den Glauben an die Fortdauer der Seele nach dem Tode, an eine Vergeltung in einem andern Leben, an eine göttliche Vorſehung und Weltregierung ſtellte dieſer Weltweiſe als die Hauptquelle der peinlichen Unruhen des Gemüths, der Furcht und Angſt, folglich als das Haupthinderniß der Glückſeeligkeit oder des höchſten Guts dar und hob ihn daher gänzlich auf ***). Nur aus

*) Diog. l. c. §. 120.
**) L. c. §. 124. 125.
***) L. c. §. 81. 82.

dieſem Grunde hielt er die Phyſiologie oder die Naturwiſſenſchaft für nothwendig, weil ſie dazu diene, jenen Aberglauben zu zerſtören und dadurch dem Gemüthe Ruhe zu ſchenken *). Und doch ſagte er, es ſeye gewiß, daß ein unſterblicher und ſeeliger Gott exiſtire, und führt es als die erſte Regel des rechtſchaffenen Lebens an, an ihn zu glauben **), nur die gemeinen Vorſtellungen von ihm und ſeiner Einwirkung auf Welt und Menſchen verwirft er ***). Wenn er den guten Menſchen beſchreibt, ſo fängt er damit an: Wer ſollte wohl beſſer ſeyn, als der, welcher fromm von den Göttern denkt †)? Er wechſelt, wie Sokrates, Plato Ariſtoteles und andere mit den Wörtern: Gott und Götter ab. Wie ſollen wir aber dieſe Lehren verſtehen und mit den vorher angeführten vereinigen? Es hat ſchon im Alterthum ſolche gegeben, welche meinten, Epikurus habe nur zum Scheine das Daſeyn Gottes gelehrt, um ſich vor Strafen und Verfolgungen zu ſchützen und ſey Atheiſt geweſen. Allein für dieſe Meinung gibt es keinen andern Grund, als den, weil

---

*) L. c. §. 142.

**) L. c. §. 123. ταυτα και πραττε και μελετα, στοιχεια του καλως ζην ταυτ᾽ ειναι διαλαμβανων· τρωτον μεν, τον Θεὸν, ζωον αφθαρτον και μακαριον νομιζων. —

***) L. c. §. 123. 124.

†) L. c. §. 133. τινα νομιζεις ειναι κρειττονα του περι Θεων οσια δικαζοντος. —

man Gottes Exiſtenz für unvereinbar mit ſeinem theoretiſchen und praktiſchen Syſteme hielt. Nur das Letzte geht uns hier an und mit demſelben läßt es ſich allerdings vereinigen. Epikur hielt es für Pflicht, Gott als das höchſte, ſeeligſte *), ewige von allen Affecten und Leidenſchaften freie Weſen zu verehren, ohnerachtet er ihm keinen Einfluß auf die Welt und Menſchen zuſchrieb, weil dadurch ſeine Seeligkeit geſtört werden würde. Der Grund jener Verpflichtung liegt bei ihm darinn, weil ganz gewiß ein Gott und weil er allein vollkommen ſeelig und unſterblich ſey. Ein ſolches Weſen verdiente Glauben und Verehrung, nicht um ſich Belohnungen von ihm zu verſchaffen und ſeine Strafen abwenden, welche ſich bloß nichtiger Volkswahn dachte, ſondern an ſich und als ein das Gemüth erheiternder, erfreuender und ſtärkender Gedanke. In ihm war das Ideal der Glückſeeligkeit realiſirt, welchem ſich der Menſch nur in weiter Entfernung nähern kann **).

Unter den zahlreichen Epikuräern in Griechenland und Rom und unter der großen Menge von Schriftſtellern unter ihnen iſt keiner bekannt geblieben, der dieſe Philoſophie weiter gebracht, mit

*) Lucret. I, 57. 58.

**) Diog. L c. §. 121. την ευδαιμονιαν διχη νοεισθαι, την τε ακροτατην, δια ἰστι περι τον θεον, επιτασιν ουκ εχουσαν, και την ανθρωπινην, εχουσαν προσθηκην και αφαιρεσιν ηδονών.

beſonderem Talente vertheidiget oder auch nur über gewiſſe dunkle Seiten, die ſie nach den uns übrig gebliebenen Berichten und Urkunden noch für uns hat, ein neues Licht gegeben hätte.

Ein Zeitgenoſſe von Epikurus war Zeno von Cittium, welcher mit ihm zu Athen lebte und daſelbſt die Stoa eröffnete. Seine Ethik war der Epikuräiſchen gerade entgegengeſetzt und verdankt ihren Urſprung zum Theil dem Kampfe wider dieſe die Menſchheit herabwürdigende Lehren, zu welchem ſich der Stifter der Stoiſchen Schule berufen fühlte. Sie ſollte zugleich eine Wiederherſtellung und Veredlung des Cynismus, eine Verbeſſerung und genauere Beſtimmung des Platonismus in gewiſſen wichtigen Puncten, eine Vormauer wider den Epikuräismus und wider den Skepticismus der neuen Akademiker ſeyn, und ſowohl durch Auswahl des Beſſeren aus früheren Lehrbegriffen, als auch durch neue Zuthat ein Ganzes der Lebenslehre bilden, wie es vorher noch nicht gegeben war. Der herrliche Geiſt und Character des Stifters hatte nicht nur Einfluß auf ſein Syſtem, ſondern auf ſeine Schule, auf ſeine Nachfolger und Anhänger. Keine andere Schule hat ſo viele Selbſtdenker, die bei allen Abweichungen von der Lehre des Stifters und bei allen Bemühungen, ſie zu verbeſſern und zu vollenden, doch immer von einem gemeinſchaftlichen Geiſte durchdrungen waren, und ſo viele große Männer in allen auch den höchſten Ständen, im contemplativen und activen Leben hervorgebracht, wie dieſe.

Die Schriften des Zeno ſelbſt und aller älteren Stoiker ſind verloren gegangen. Wir müſſen uns daher an dasjenige halten, was ſpätere Schriftſteller und Stoiker davon aufbewahrt haben, allein in dieſem iſt die urſprüngliche, ältere namentlich ethiſche Lehre von der neueren gar nicht immer geſchieden. Das iſt ſowohl in den Schriften des Cicero *), des Sextus Empiricus **), Johannes Stobäus ***), des Diogenes Laertius †), Plutarchus ††) und Simplicius †††), als der Stoiker Seneca, Arrianus und Antoninus der Fall. Es hat daher große Schwierigkeiten, die alte ächte Zenoniſche Ethik von der ſpäteren Sittenlehre der Stoiker rein auszuſcheiden, ja es iſt genau und vollſtändig gar nicht möglich. Selbſt die ſpäteren Stoiker wichen wiederum in manchen

---

*) Beſonders de finibus bonorum et malorum, de officiis, quaestiones Tusculanae — quaest. acad.

**) Pyrrh. Hypotyp. III, 19 — 51. adv. Mathem. L. XI.

***) Eclog. p. 91 — 243. ed. Heer. II, 1. liefert die Stoiſche Ethik vollſtändiger, als Cicero, Sextus und Diogenes Laertius und ſchöpft aus Schriften Zenos, Chryſippe und Cleanths.

†) Lib. VII.

††) De Stoicor. repugnantiis — Commentat. quod Stoici absurdiora, quam poetae dicunt — de virtute morali — de curandis morbis.

†††) Commentarius in Epicteti Enchiridion. unter andern in Schweighäuſer Monumenta philosophiae Epicteteae abgedruckt.

Puncten von einander ab. Man kann daher bei der Darſtellung der Stoiſchen Philoſophie und namentlich Ethik einen doppelten Weg einſchlagen. Der erſte beſteht darinn, daß man, ſo gut man kann, ein Syſtem des Ganzen entwirft und an den gehörigen Stellen die Abweichungen der einzelnen Stoiker bemerkt. Dieſen Weg haben Lipſius und Tiedemann gewählt, aber nicht mit ſonderlichem Glücke. Beide haben manche Abweichungen übergangen und Manches dem älteren Stoicismus geliehen, was erſt Frucht des ſpäteren war. Der erſte lieferte in ſeiner Anleitung zur Stoiſchen Philoſophie *) freilich faſt nur die Ethik, und mit viel Gelehrſamkeit und Scharfſinn, aber nicht vollſtändig und kritiſch. Der zweite hat wirklich den Sinn mancher Stoiſchen Lehren verfehlt, mehrere als gemeinſchaftliche Lehren aller Stoiker angenommen, da ſie doch nur einigen eigenthümlich waren, und ihr ethiſches Syſtem nicht gut geordnet, indem er das Ganze nur unter die drei Titel brachte. 1) Vom Guten und Böſen. 2) Regeln des Begehrens. 3) Handlungen **), was weder der Idee einer Moral überhaupt, noch beſonders der Stoiſchen ſehr gemäß iſt und die Folge hat, daß gar Vieles an eine Stelle kommt, wo man es gar nicht ſucht. Tennemann hat den zweiten Weg betreten, welcher darinn

*) Manuductio ad Stoicam philosophiam, Senecae aliisque scriptoribus illustrandis Libri 3. unter andern in Opp. T. IV. Vesal. 1675.

**) Syſtem der Stoiſchen Philoſophie. 3. Theil. Lpz. 1776.

beſteht, daß man Zeno's Syſtem in ſeiner urſprünglichen Geſtalt darlegt und die ſpäteren Veränderungen deſſelben nach der Zeitfolge im Zuſammenhange mit den veranlaſſenden Gründen und den darüber geführten Streitigkeiten beſonders ausführt, folglich das Syſtem jedes einzelnen Stoikers darſtellt *). Er fühlt die Schwierigkeit dieſes Unternehmens, jedem Stoiker ſein Eigenthum zu ſichern, gar wohl, indem die älteren Schriften verloren ſind, und alle Schriftſteller, die hier zu benutzen ſind, die Philoſopheme der einzelnen Stoiker nur theilweiſe und unvollſtändig anführen. Er gibt das, was er liefert, beſcheiden und für einen Verſuch aus. Dieſer verdient zwar großes Lob, und wird auch von mir dankbar benutzt werden, allein ſchon in der Darſtellung von Zeno's Ethik iſt doch Manches z. E. die Charakteriſtik des Weiſen in einer Geſtalt herbeigezogen worden, von welcher ungewiß iſt, ob ſie dem Stifter angehörte. Er und Seneca ſind noch reichlich ausgeſtattet, Epiktetus aber und Marcus Aurelius Antoninus ſehr dürftig und die ganze Methode hat die Folge, daß man zwar die Verſchiedenheit in der Ethik einzelner Stoiker gut kennen lernt, nicht aber den Geiſt, das Gemeinſchaftliche und den Zuſammenhang der Stoiſchen Ethik überhaupt. Und doch kommt von der ſpeciellen Ethik dieſer Secte ziemlich wenig vor. Demnach halte ich es für das Beſte, die alte

*) Geſchichte der Philoſophie IV. 7—10. 17—20. 22—24. 69 — 148. 211 — 228. 239 — 245. 313 — 328. 368 — 370. 378 — 382. 425—433. V. 142—175. 177—181.

und neue Methode, mit Beſchränkung der einen und der andern, zu vereinigen, ſo daß zuerſt der Stifter und die vornehmſten Stoiker, ſo wie ihre abweichende Lehren nur im Allgemeinen und nach der Zeitfolge charakteriſirt werden und dann ein Ganzes der Stoiſchen Ethik entworfen wird, worinn dann genauer ſowohl das Gemeinſchaftliche als das Abweichende ihrer Bekenner in einzelnen Stücken ins Licht geſetzt wird.

Zeno hörte den Cyniker Krates und die Akademiker Xenokrates, Polemo und andere. An jenen mißfiel ihm ſpäterhin die Verachtung der Wiſſenſchaften, die Vernachläſſigung des Anſtandes und der Beſcheidenheit, an dieſen die Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Tugend, Glückſeeligkeit und den Gütern überhaupt. Der Ariſtoteles Ethik war ihm zu unbeſtimmt, gelinde, irreligiös und ungewiß. Den Epikureismus, der in ſeinem Zeitalter entſtand, hatte er von jeher als herabwürdigend für den Menſchen und ihm die Kraft zu großen und edlen Thaten und zur Erduldung des Schmerzens raubend, verworfen, fand aber deſto mehr für nöthig, ihn zu bekämpfen und ihm eine ſcharf beſtimmte Lehre entgegenzuſetzen, je einen ausgebreiteteren Beifall er unter Philoſophen und anderen Menſchen fand. Daneben hatte ſich der Skepticismus und Probabilismus erhoben, welche allen Wiſſenſchaften und zugleich der Sittlichkeit den Umſturz drohten. Um die letzte war es ihm am meiſten zu thun. Er ſetzte ſich vor, ein Syſtem der Philoſophie aufzuſtellen,

worinn die früheren Lehrbegriffe mit Auswahl benutzt und verbeſſert und der Sittlichkeit ein unerſchütterlich Fundament gegeben werden ſollte. Der Logik und der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft widmete er vornehmlich deswegen ſo viel Nachdenken und Anſtrengung, weil er überzeugt war, daß ſie innig mit der Ethik zuſammenhängen und ſetzte dieſen Zuſammenhang in ſeinem Syſteme ſelbſt ins Licht. Er ſchrieb viele moraliſche Bücher *), welche ſo wie ſeine übrigen verloren gegangen ſind. Sein Character hatte eine Energie, Einfachheit, Erhabenheit, Uneigennützigkeit und Humanität, welche ihm hohen und ausgebreiteten Ruhm im Alterthum erwarb. Nicht Anverwandte, nicht Freunde, ſondern das Volk von Athen ſetzte ihm nach ſeinem Tode ein Ehrendenkmal mit der Inſchrift, daß ſein Leben mit ſeinen Lehren ganz übereingeſtimmt habe **). Sein Leben ſelbſt wurde daher eine Erkenntnißquelle ſeiner Ethik und ein Muſter der Nachahmung für ſeine Nachfolger und Anhänger. Auch Plato's und anderer dialogiſche, oft dichtende und mythiſche, mit äſthetiſchem Schmucke ausgeſtattete Methode war nicht die ſeinige. Dieſe war einfach, trocken, gedrängt, ſchmucklos, zuſammenhängend und kräftig, wie ſeine

*) περι του κατα φυσιν βιου — περι ορμης — — περι ανϑρωπων φυσεως — περι παϑων — περι του καϑηκοντος — περι νομου etc. Diog. Laert. VII, 4.

**) Von ſeinem Ruhm und Anſehen Diog. l. c. §. 5—7. 13. 15. 28.

Philoſophie ſelbſt. Dem alten Cyniſchen Grundſatze, daß man der Natur gemäß leben ſolle, gab er einen tieferen und umfaſſenderen Sinn und pflegte ihn ſo auszudrücken, daß man übereinſtimmend leben ſolle. Die Tugend ſelbſt erklärte er für Glückſeeligkeit im höheren Sinne und für das einige wahre Gut. Das Sittlichgute trennte er ſchärfer von anderen Dingen, die man auch Güter zu nennen pflegte, legte aber doch dieſen auch einen und zwar verſchiedenen Werth bei. Die Tugend ſetzte er in einen ſchärferen Gegenſatz gegen das Laſter, als früher geſchehen war. Den Unterſchied zwiſchen bloß äußerlich geſetzmäßigen und vollkommen moraliſchguten Handlungen hat er zuerſt genau beſtimmt und zu ſeiner wahren Dignität in der Ethik erhoben. Er hielt eine höhere Vollkommenheit für den Menſchen erreichbar, als irgend ein älterer Philoſoph *). Man kann übrigens nicht ſagen, was oft behauptet worden iſt, daß ein unterſcheidender Character ſeiner Moral größere Strenge, als man bei den ſpäteren Stoikern findet, geweſen ſey. Vielmehr waren einige unter dieſen in gewiſſen Stücken ſtrenger, als er.

Schon einer der unmittelbaren Schüler Zeno's, Ariſton aus Chios wich von ſeinem Lehrer in weſentlichen Puncten der Ethik ab. Er hob die von

*) Alles dies kann man im Allgemeinen aus den ſchon angeführten Abſchnitten im Diogenes Laertius und Stobäus erſehen. Einzelne Stellen werden erſt in der Darſtellung der Stoiſchen Ethik vorkommen.

Zeno vertheidigte Verbindung zwiſchen dieſer und der Religion auf *). Er ließ die Phyſik, zu welcher man damals auch die Lehre von Gott rechnete, gar nicht als eine Wiſſenſchaft gelten, weil ſie ſich mit Gegenſtänden beſchäftige, die unſere Erkenntnißkräfte überſteigen. Auch die Logik ließ er nicht als Theil der Philoſophie gelten, weil ſie ſich mit Dingen abgebe, die uns nicht angehen, da hingegen Zeno ihr als der Wiſſenſchaft von der Erkenntniß der Criterien des Wahren und einem weſentlichen Theile der menſchlichen Vollkommenheit eine große Wichtigkeit auch in moraliſcher Rückſicht beigelegt hatte. Die ganze Philoſophie war ihm alſo bloße Ethik **). Auch dieſe beſchränkte er nur auf die allgemeine Lehre vom höchſten oder einigen Gute und wollte ſie nicht bis zu einer ſpeciellen Lehre von einzelnen Tugenden, Pflichten und Mitteln der Beſſerung ausgeführt wiſſen. Nach ſeiner Meinung gehörte dieſer ſpecielle Theil für Pädagogen und Volksbilder, nicht für Philoſophen, er konnte doch nicht vollſtändig ausgeführt werden und keine Regeln für alle Fälle, Umſtände und Verhältniſſe geben, er

---

*) Cic. de nat. decr. I, 14.

**) Er ſagte, die Logik oder Dialektik enthalte τα μη προς ημας und diene nicht προς επανορθωσιν βιου, die Phyſik begreiſe da υπερ ημας αδυνατα γαρ εγνωσθαι και ουτε παρεχειν χρειαν, nur die Ethik faſſe τα προς ἡμας in ſich. Stobaei Serm. 78. Sext. Emp. adv. Math. VII, 12. Diog. Laert. VII, 160. s.

ermüdet, macht nicht den erwünſchten Eindruck und beſſert nicht, da hingegen der, welcher die allgemeinen moraliſchen Grundſätze recht begriffen und ſich damit durchdrungen hat, ſich leicht ſelbſt für alle beſondere Fälle Regeln geben kann und ſich zum Guten geſtärkt fühlt *).

Zeno hatte gelehrt, daß die Tugend das einige Gut und alle übrige Dinge gleichgültig ſeyen, aber doch einen gewiſſen größeren oder geringeren Werth haben. Ariſton fand hierinn einen Widerſpruch und ſchloß ſo: Wenn die Tugend das einige Gut und alles übrige gleichgültig iſt, ſo haben andere Dinge gar keinen, weder größeren noch geringeren, Werth. Er behauptete alſo noch ſtrenger, als ſein Lehrer, daß die Tugend ausſchließend ein Gut ſey und daß andere Dinge inſofern vollkommen gleichgültig ſeyen, als ſie auf die Glückſeeligkeit des Tugendhaften nicht den geringſten Einfluß haben **). Mehrere Stoiker traten ihm hierinn bei.

Dieſe Differenz vermittelte ein anderer Schüler Zeno's, Herillus aus Carthago dadurch, daß er einen Endzweck, ein höchſtes Gut des Tugendhaften von dem Zwecke der Menſchen, wie ſie gewöhnlich ſind, unterſchied. Jenen ſuchte er, wie er ſich ausdrückte, in der Wiſſenſchaft und

*) Senec. 89. 94.

**) Diog. Laert. VII, 160. Cic. Qnaest. acad. II, 42. Sext. Empir. adv. Math. VII, 64—67.

meinte damit eine ſichere und gewiſſe Erkenntniß des Guten und ein damit unzertrennlich verknüpftes tugendhaftes Leben, dieſen aber fand er in anderen Dingen, welche für die Tugend freilich gleichgültig ſeyen, aber doch den Menſchen Luſt oder Unluſt gewähren und inſofern Werth oder Unwerth für ſie haben *).

Cleanthes, der Nachfolger Zeno's in der Stoa, brachte in derſelben vorzüglich die Formel empor, daß man übereinſtimmend mit Natur leben ſolle, er wollte dadurch den ſchon von ſeinem Lehrer aufgeſtellten Grundſatz näher beſtimmen und erinnerte zugleich, daß Gott die Kraft und das Geſetz der Natur ſey **). Auch die ſpecielle Ethik hielt er in Verbindung mit der allgemeinen für nützlich ***).

Chryſippus, einer der geiſtreichſten Stoiker, beſtimmte den alten Grundſatz dadurch genauer, daß er erklärte, unter dem naturgemäßen Leben ſeye ein ſolches zu verſtehen, welches ſowohl mit der allgemeinen Natur, als mit der beſonderen Natur

---

*) Diog. l. c. §. 165. Cic. Fin. IV, 16. Acad. Qu. II, 42.

**) Diog. l. c. §. 87. 89. Stob. Eclog. eth. II. p. 134. Cleanths Hymnus.

***) Senec. ep. 94. Cleanthes utilem quidem judicat et hanc partem (quae dat propria cuique personae praecepta) sed imbecillam, nisi ab universo fluit nisi decreta ipsa philosophiae et capita cognovit.

des Menſchen übereinſtimme und auf der Kenntniß deſſen, was in der Natur vorgeht, beruhe *). Die Ethik theilte er zuerſt unter den Stoikern in gewiſſe Theile ab und ſuchte dadurch ihren Inhalt und Umfang genauer zu beſtimmen **).

Diogenes, der Babylonier, erklärte das höchſte Gut durch die Vernünftigkeit in der Wahl deſſen, was der Natur gemäß iſt ***), und unterſchied das Gute von dem Nützlichen, welches bloß eine zufällige Folge des Guten ſey †).

Archedemus aus Tarſus ſetzte an die Stelle der gewöhnlichen oberſten Regel die: ſo leben, daß man alle vernünftige Handlungen vollbringt ††).

Panätius ſchrieb ein Buch über die Pflichten, welches alles, was vorher darüber geſchrieben war, weit übertraf, und welchem Cicero in ſeiner Schrift über denſelbigen Gegenſtand vorzüglich folgte. Er beſtimmte darinn beſonders genau das Verhältniß zwiſchen dem Guten und Nützlichen †††). Es wird von ihm angeführt, daß er auch die Apathie der

---

*) Diog. l. c. §. 89. 87.

**) Diog. l. c. §. 84.

***) Diog. l. c. §. 88.

†) Cic. Fin. III, 10. Diog. l. c. §. 94.

††) καθηκοντα επιτελουντα ζην. Diog. l. c. §. 88.

†††) Cic. de offic.

Stoiker *) und ihre Lehre von der Zulänglichkeit der Tugend zur Glückſeeligkeit **) verworfen habe. Er ſcheint wirklich die Stoiſche Ethik in gewiſſen Stücken gemildert und mit den Lehren anderer Philoſophen verſetzt zu haben ***).

Der Akademiker Antiochus aus Aſkalon bekämpfte den in der Akademie einreißenden Skepticismus vornehmlich durch moraliſche Gründe und borgte in dieſem Kampfe Waffen von den Stoikern. Zu dieſen iſt er zwar niemals übergetreten, allein er wollte beweiſen, daß ihre Ethik mit der des Plato und der älteren Akademiker übereinſtimme. Dieſer Beweis gelang ihm nicht, aber er führte ein Syſtem der Ethik auf, in welchem der Stoicismus durch Lehren des Plato und Ariſtoteles gemildert iſt. Er drückte das höchſte Gut oder Geſetz ſo aus: nach der von allen Seiten vollkommenen und nichts mehr bedürfenden menſchlichen Natur leben †). Der Selbſtliebe geſtand er doch

*) Gellii Noct. Att. XII, 5.

**) Diog. l. c. §. 128.

***) Cic. Fin. IV, 28. Quam illorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitatem sententiarum, nec disserendi spinas probavit, fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior, semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.

†) Cic. Fin. V, 9. vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente.

einen ſolchen Einfluß und Rang in ſittlichen Dingen zu, als die ächten Stoiker nie gethan haben *). Er nahm außer der Tugend auch andere Güter an und meinte, daß auch dieſe beitragen, die Glückſeeligkeit des Menſchen zu erhöhen **).

Seneca, ein Spanier, welcher mit ſeinen Eltern unter dem Kaiſer Auguſtus nach Rom kam, Senator, Quäſtor, Prätor und darauf Lehrer und Erzieher des Nero wurde, gab zuletzt alle öffentliche Geſchäfte auf und widmete ſich bloß philoſophiſchen Studien. Anfangs hieng er der Pythagoräiſchen, ſpäter der Stoiſchen Philoſophie an, jedoch ſo, daß er ſelbſt erklärte, er ſey nicht ganz Stoiker und behaupte die Freiheit des Selbſtdenkens ***), und daß er ſelbſt dem Epikurus, den er freilich auch gleich andern Bekennern dieſer Lehre heruntersetzte, doch auch, wie kein anderer, gewiſſe Vorzüge einräumte, ihm Lobſprüche ertheilte, und dafür hielt, daß ſeine Lehre der Stoiſchen nicht ſo entgegenge-

*) Cic. l. c. 89. 22.

**) Cic. l. c. 24. 26. 27. Acad. Qu. II, 43.

***) Ep. 45. Verum quaero adhuc, non scio, et contumaciter quaero. Non enim me cuiquam mancipavi, nullius nomen fero, multum magnorum virorum judicio credo, aliquid et meo vindico. Nam illi quoque non inventa, sed quaerenda nobis reliquerunt. de vit. beat. c. 3. Nostram opinionem cum dico, non alligo me ad unum aliquem ex Stoicis proceribus, est et mihi censendi jus etc.

ſetzt ſey, wie die meiſten glaubten *). Doch blieb er den weſentlichen Grundſätzen der ſtoiſchen Ethik getreu, gab ihnen zum Theil ein neues Licht, unterſtützte ſie mit neuen Gründen und zog aus ihnen neue Folgerungen. Und indem andere Stoiker dieſelbe trocken, rauh, einfach, ohne Schmuck, und auch wohl in neuerfundenen, ungewöhnlichen Wörtern und Redensarten vortrugen, kleidete er ſie zuerſt beredt ein und drückte ſie in einer Darſtellung aus, die für das große gebildete Publicum geeignet, und, obwohl oft mit Antitheſen, Bildern und Wiederhohlungen in mancherlei Wendungen überladen, doch ſehr einnehmend und hinreißend war und durch einen gewiſſen Rhytmus der Sprache anzog. In ſeinen zahlreichen moraliſchen Schriften **) arbeitete er immer zugleich

*) De vit. beat. c. 13. In ea quidem ipse sententia sum, invitis hoc nostris popularibus dicam, Sancta Epicurum et recta praecipere, et, si propius accesseris, tristia; voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur, et quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati. Jubet illam parere naturae, parum est autem luxuriae, quod naturae satis est. — Itaque non dico, quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram esse, sed illud dico: male audit, infamis est, et immerito. etc.

**) De ira LL. 3. — ad Helviam matrem de consolatione — ad Polyb. de consolatione — ad Marciam de consol. — de animi tranquillitate — de constantia sapientis — de clementia — de brevitate vitae — de vita beata — de otio aut secessu sapientis — de beneficiis — Epistolae. —

auf Belehrung und Beſſerung hin und wollte Philoſophie nicht bloß für die Schule, ſondern für das Leben liefern. In Anſehung des Werths der allgemeinen und ſpeciellen Ethik urtheilte er ſo, wie ſchon von Cleanthes angeführt iſt, rechnete aber zu der letzten auch die Paräneſe und Tugendmittel und verbreitete ſich über dieſe ganze Materie mit großer Einſicht *). Die alte ſtoiſche Regel der Naturgemäßheit des Lebens verſah er mit neuen Beſtimmungen und Erläuterungen. Die alte ſtoiſche Lehre von den Pflichten der Geduld, Seelenſtärke und Freudigkeit unter den Leiden des Lebens hat er vortrefflich ausgeführt. Er bot aber Alles auf, um zu beweiſen, daß der Selbſtmord in vielen Fällen nicht bloß erlaubt, ſondern eine Tugend ſey und ſcheint darinn weiter gegangen zu ſeyn, als die älteren Stoiker.

Epiktet war aus Hierapolis in Phrygien gebürtig und Sclave eines Hofbedienten des Kaiſers Nero. Nachdem er von ſeinem Herrn freigelaſſen war, blieb er zu Rom und ließ ſich von einem Stoiker in der Philoſophie unterrichten. Als Domitian die Philoſophen aus Italien vertrieb, begab er ſich nach Nikopolis in Epirus und hielt daſelbſt, unter der Regierung Trajans, viele Vorträge, welche Arrian, ein Römiſcher Bürger, der hohe Würden im Staate bekleidete und ſich auch als Feldherr, Hiſtoriker, Geograph berühmt machte, nur zu eigenem Gebrauche aufzeichnete, welche aber

*) Epist. 94.

nachher ohne ſein Wiſſen und Wollen öffentlich bekannt und nun von ihm ſelbſt mit einer Vorrede verſehen wurden. In dieſer gibt er ſelbſt zu verſtehen, daß er Epiktets Vorträge nicht etwa ſo wiedergebe, wie Xenophon und Plato die des Sokrates, daß er ſie, ſo weit es ihm möglich geweſen, wörtlich aufgeſchrieben habe und zwar um ſie für ſich als Denkmäler des Geiſts und der Freimüthigkeit aufzubewahren. Er bemerkt, daß es freie Reden aus dem Stegreife geweſen, daß ſie nicht vorbereitet, ſtudirt und vorher aufgeſchrieben worden ſeyen, um geleſen zu werden, daß Epiktet dabei nur den Zweck gehabt, die Gemüther der Zuhörer zum Beſten zu bewegen und daß er ſie wirklich gerührt habe. Arrian ſetzt noch hinzu: "Wenn ſie aufgeſchrieben denſelben Zweck erfüllen, deſto beſſer, wo nicht, ſo iſt es vielleicht meine Schuld, vielleicht muß es aber auch ſo ſeyn."

Die Reden enthalten keine Darſtellung der Stoiſchen Philoſophie überhaupt, ſondern handeln nur von einzelnen Hauptgegenſtänden derſelben, es ſind vornehmlich moraliſche Paräneſen und populäre Erläuterungen. Sie wurden wahrſcheinlich außer dem gewöhnlichen Schulunterrichte gehalten. Bald wählte Epiktet das Thema ſelbſt, bald antwortete er in denſelben auf Fragen der Schüler und anderer Zuhörer, die auch wohl aus der Ferne herbeikamen. Es iſt in dieſen Reden keine Kunſt, kein Schmuck, aber Ernſt, Tiefe, Eindringlichkeit, Eifer, man ſieht oft, daß ſie aus Inſpiration des Augenblicks gefloſſen ſind.

Zum Theil ſind ſie auch abgebrochen. Nur gar zu viele Wiederhohlungen machen das Leſen derſelben ermüdend. Arrianus war es auch, welcher Epiktets Enchiridion, eine Sammlung der vornehmſten moraliſchen Ausſprüche deſſelben aufſetzte und bekannt machte *). Man ſollte dieſe Ausſprüche gegenwärtig und in beſtändiger Bereitſchaft haben. Der edle Weiſe ſelbſt ſcheint gar nichts geſchrieben zu haben. Er kam im Alterthum in das höchſte Anſehen. Man bewunderte es, daß ein armer, gebrechlicher Mann, der im Sclavenſtande gelebt hatte **), ſich zu einer ſo hohen Weisheit emporſchwang und ſo ganz übereinſtimmend mit ſeinen Grundſätzen lebte. Man nannte ihn auch wohl den größten der Stoiker ***). Der Kaiſer Antoninus führt es mit Dankbarkeit unter den ihm wiederfahrenen Wohlthaten an, daß ihm einer die Epiktetiſchen Reden zum Leſen geliehen habe †).

---

*) Ich führe von beiden Schriften die treffliche Ausgabe von Schweighäuſer in Epicteteae philosophiae monumenta 5. Voll. Lips. 1799. 1800. an. Uebrigens ſind nicht alle Reden, welche Arrian aufgeſchrieben hat, aufbewahrt, urſprünglich waren es 8. Bücher ſ. Photii Bibl. Cod. 58. jetzt ſind es 4. und zwar die erſten, nebſt wenigen Fragmenten der übrigen.

**) Gellii Noct. Attic. II, 18. Man ſehe übrigens von ſeinem Sclavenſtande Garnier bei Schweighaeuser p. 128. not. Vol. III.

***) Gell. l. c. I, 2.

†) Εἰς ἑαυτ. I, 7.

Beide Schriften, in welchen uns Arrianus Denkmäler der Epiktetiſchen Philoſophie aufbewahrt hat, fangen mit der Lehre von dem, was in unſerer Macht und nicht in derſelben ſteht, an. "Man muß jenes nicht als fremd, dieſes nicht als frei betrachten, man muß nach jenem, nicht nach dieſem ſtreben. — Man muß nichts verabſcheuen, was nicht von uns abhängt, ſondern nur das, was dem in unſerer Macht ſtehenden zuwider iſt *). — Man muß ſich wegen keiner äußeren Dinge, die man beſitzt (und die nicht in unſerer Macht ſtehen) erheben, nur wegen des rechten Gebrauchs derſelben (der von uns abhängt) darf man ſich erheben, denn alsdann erhebt man ſich wegen etwas Guten **)." Die Reden eröffnen ſich mit derſelbigen Lehre und bringen ſie in Verbindung mit dem Vernunftvermögen. "Es gibt ſonſt kein Vermögen in der menſchlichen Natur, welches ſich ſelbſt anſchaute und wüßte, was es iſt, was es vermag, welchen hohen Werth es hat und welches alle unſere übrigen Vermögen kennete, ihren, ſo wie aller anderen Dinge Werth und Gebrauch beſtimmte, als die Vernunft. Das Beſte unter Allem alſo und das Herrſchende, allein haben die Götter in unſere Macht geſtellt, nämlich den rechten Gebrauch aller Eindrücke, die wir von äußeren Gegenſtänden empfangen (durch die Vernunft) das Uebrige aber haben ſie nicht in unſere Macht

*) Enchirid. c. 1, 2.

**) L. c. c. 6.

geſtellt. Sie konnten nicht anders; wie wäre es denn möglich geweſen, daß wir auf dieſer Erde lebten, an einen ſolchen Körper gebunden und mit anderen Menſchen umgeben waren, und doch nicht von äußeren Dingen gehindert würden? Dafür aber haben uns die Götter einen Theil von ſich ſelbſt, die Kraft, Entſchlüſſe zum Handeln und Nichthandeln zu faſſen, zu begehren und zu verabſcheuen, und die äußeren Dinge zu gebrauchen, gegeben; wenn wir dieſe Kraft pflegen und Alles darauf ſetzen, ſo werden wir uns nie gehindert fühlen, nicht ſeufzen, nicht klagen und niemand ſchmeicheln. Scheint dir das etwas Kleines zu ſeyn? Das iſt es gewiß nicht. Sei alſo damit zufrieden und bete die Götter an. Das Beſte, was in unſerer Macht ſteht, ſollen wir bewirken und das Uebrige, wie es einmal iſt, gebrauchen. Wie iſt es aber? So wie Gott will *).“ Dies ſind die Principien der Epiktetiſchen Ethik, auf welche er auch in der Folge immer wieder zurückkömmt, dies ſind zugleich Proben der Manier ſeines Vortrags. Von der Dialektik war dieſer Weiſe zwar kein großer Freund, erkannte aber doch ihren Werth und Nutzen an **). Es fehlte ihm keineswegs an vielſeitiger Bildung, aber er ſtellte die Stoiſchen Lehren ferne von Spitzfündigkeiten immer klar und in unmittelbarer Beziehung auf das Leben dar. Er

*) Dissertatt. I, 1.

**) L. c. I, 7, 1. 8, 4 sqq. I, 17. II, 25, 44 sqq. Schweighaeuser Index v. μεταπιπτων.

iſt eher ſtrenger, als milder, wie mehrere vorhergehende Stoiker.

Auf den Sclaven und hernach Freigelaſſenen folgt ein Kaiſer und zwar einer der größten, die je einen Thron geziert haben, Marcus Aurelius Antoninus, der Philoſoph genannt, in welchem erfüllt wurde, was Plato wollte. Er wurde in ſeiner Jugend von den beſten Lehrern ſeiner Zeit in der Grammatik und Rhetorik, in der Mathematik und Muſik, und in der Philoſophie unterrichtet. In der letzten Beziehung dankte er ausdrücklich den Göttern dafür, daß er, als er die Philoſophie liebgewann, nicht auf einen Sophiſten ſtieß und ſeine Zeit nicht mit Auflöſung von Syllogismen oder Wetterbeobachtungen verſchwendete*). Nicht die Dialektik und Phyſik, ſondern die Ethik und zwar die Stoiſche, war es, welche ihn am meiſten anzog und beſchäftigte. Er hat zuerſt dem Stoicismus auch den Character edler Milde und des Gefühls, jedoch ohne Schlaffheit und überſpannte Empfindſamkeit, aufgedrückt. Größe des Geiſts, des Characters und der Bildung machten ſich in dieſem Manne den Rang ſtreitig. Ein ſchriftliches Denkmal davon hat er ſelbſt hinterlaſſen **).

---

*) Εις ἑαυτ. I, 17. fin.

**) Herrliche Züge findet man auch in der Schrift: M. Cornelii Frontonis (eines ſeiner Lehrer) opera inedita cum epistolis item ineditis Antonini Pii, Marci Aurelii, Lucii Veri et Appiani nec

Es ſind Betrachtungen über ſich ſelbſt, in welchen er auch ſich ſelbſt oft anredet und er-

---

non aliorum Veterum fragmentis, invenit et Commentario praevio, notisque illustravit Angelus Majus 2 PP. Ferf. a. M. 1816. Es finden ſich darinn 18. lateiniſche Briefe von Marcus Aurelius meiſt in ſeiner Jugend geſchrieben, der vierte unter den griechiſchen ſcheint eher von ihm als Fronto zu ſeyn. Auch in den übrigen hier bekannt gemachten Schriften ſind einzelne Stellen, die zur Geſchichte und Charakteriſtik des Marcus gehören. Man findet in ſeinen Briefen die zärtlichſte Achtung und Liebe gegen ſeinen Lehrer Fronto ausgedrückt, auch Beſchreibungen von ſeinen Studien und muntere Scherze. Auch Fronto ſchreibt ihm mit wahrer Zärtlichkeit und Verehrung z. E. L. II. fragm. 5. Tibi, Caesar, maximum, sublime et excelsum et amplificum ingenium a Dis datum est. Nam primi tui sensus et incunabula studiorum tuorum mihi cognita sunt. Elucebat in puero jam tum nobilitas mentis et dignitas sententiarum etc. Epistt. I, 1. p. 40. Vale meum gaudium, mea securitas, hilaritas, gloria — ep. VI. tunc in te eximia indoles fuit, nunc summa virtus, fruges tunc in segete florens, nunc messis perfecta et horreo condita. — Dagegen ſchreibt Marcus ep. VII. an den an Gicht und Podagra kranken Lehrer, wie er ſein Schickſal beklage, daß ihn verhindere, ad meum Frontonem, ad meam pulcherrimam animam confestim percurrere, praesertim in hujusmodi ejus valetudine prope accedere, manus tenere, ipsum denique illum pedem, quantum sine incommodo fieri posset, adtrectare sensim, in balneo fovere, ingredienti manum subjicere. — Et si ad aquas proficisceris et quando et nunc, ut commode agas, cito, oro, perscribe mihi — Fronto jucundissime — homo sanctissime. —

mahnt *). Sie ſind aus den Aufſätzen genommen, die er für ſich ſelbſt abfaßte. Er pflegte zu Hauſe und auf ſeinen Feldzügen von Zeit zu Zeit ſeine Gedanken, Beobachtungen, Vorſätze und Grundſätze aufzuzeichnen. Er befolgte dabei weiter keinen Plan und keine Ordnung der Sachen, ſondern warf ſie hin, wie ſie ſich ihm darboten oder durch Zeiten und Umſtände veranlaßt wurden. Das erſte Buch zwar iſt in Einem Zuſammenhange geſchrieben, ſonſt aber iſt das Meiſte abgebrochen, Vieles wiederhohlt, Manches nur mit wenig Worten angedeutet und angefangen, nicht ausgeführt und vollendet, Manches offenbar nur aufgezeichnet, um ſich ſelbſt beſtimmter daran zu erinnern und es ſich tiefer einzudrücken. Aus dieſer Beſchaffenheit der Schrift entſtehen ſchon viele Dunkelheiten, manche Stellen ſind ſehr nachläſſig geſchrieben, die beſonderen Veranlaſſungen ſind meiſt unbekannt und nicht leicht zu errathen. Dazu kömmt die eigenthümliche, mit Latinismen vermiſchte Sprache und der beſondere Stoiſche Dialect, der ſich hier beſonders durch ſeine originellen Wörter, Re-

*) Τα εις ἑαυτον. Man kann dies entweder überſetzen: Von ſich ſelbſt oder von ſeinen Angelegenheiten de rebus suis. Schwerlich kann man ſprachrichtig überſetzen: an ſich ſelbſt ſ. Gataker ad h. l. welcher anführt, daß Gyraldus de poetis L. 8. verſichere, irgendwo den Titel geleſen zu haben: Μαρκου Αντωνινου εκ των κατ᾽ αυτον tanquam ista tantum excerpta sint quaedam ex eis, quae apud se, in suum usum reposita habebat. Die Eintheilung in 12 Bücher rührt wahrſcheinlich nicht von dem Kaiſer ſelbſt her.

densarten und Bedeutungen auszeichnet. Man hat vermuthet, daß viele Stellen in dieſem Buche verdorben und in Unordnung gekommen ſeyen, aber vieles von der erſten Art iſt gewiß nur aus der eigenthümlichen Entſtehung und Sprache deſſelben zu erklären und, was das Zweite betrifft, ſo war ſchon von Anfang weiter keine beſtimmte Ordnung, als die der Zeit, in welcher die einzelnen Theile geſchrieben ſind, da und inſofern mag Manches in eine andere Ordnung gekommen ſeyn, als die urſprüngliche war, wenn auch nicht ſchon der Kaiſer ſelbſt ſeine Rollen inſofern in Unordnung brachte. Die Kritik wird hierinn ſchwerlich noch etwas leiſten können. Marcus Aurelius hatte ein großes natürliches und ausgebildetes Talent zum Redner und Schönſchreiber und übte es auch noch als Kaiſer am rechten Orte und zur rechten Zeit, aber in der Philoſophie *) und in dieſen mit ſich ſelbſt angeſtellten Betrachtungen bediente er ſich aus Grundſätzen einer trockenen, rauhen, von allen Zierrathen und Künſten entblößten Sprache und Schreibart. Es iſt in dieſem Buche eine ſtille und einfache Größe, man fühlt ſich durch daſſelbe beruhiget und gebeſſert und gleichſam in einen vertrauten Umgang mit dieſem kaiſerlichen Weiſen verſetzt. Er fängt damit an, zu beſchreiben, was er andern in ſeiner ganzen ſittlichen Bildung zu danken, was er von jedem gelernt habe und wie er ſey. Er will nicht ſowohl ſich alle die Vorzüge beilegen, die

*) Frontonis Opp. cit. L. II. fragm. 3. 4. Epp. I, 1. p. 35. s. Ἐις ἑαυτ. I, 7.

er hier anführt, als ſagen, daß andere ihm darinn Anweiſung und Muſter gegeben hätten, welchen er nachgeſtrebt habe. Dieſe einfache und gefühlvolle Beſchreibung macht einen tiefen und wohlthätigen Eindruck und gibt das Bild des Stoiſchen Weiſen auf dem Throne. Großvater, Vater, Mutter, Bruder, Gattin, Erzieher, Lehrer und zuletzt die Götter werden der Reihe nach dankbar nach ihren Verdienſten und Wohlthaten gegen ihn aufgeführt. Mich hat es immer vorzüglich gerührt, daß ein Kaiſer ſchrieb: "Von meinem Bruder Severus habe ich gelernt, meine Hausgenoſſen zu lieben und Gerechtigkeit über Alles zu ſchätzen und ihm habe ich es zu danken, daß ich einen Thraſea, Helvidius, Cato, Dio, Brutus kenne und mir ein Bild von einem Staate machen kann, wo durchaus gleiche Rechte und Geſetze herrſchen und die Freiheit der Bürger über Alles geehrt wird *)." Da es hier darum zu thun iſt, dieſen Stoiſchen Weiſen im Allgemeinen zu charakteriſiren und in dem Bilde, das er von ſich entwirft, zugleich gewiſſe Lehren liegen, ſo wird es zweckmäßig ſeyn, noch einige ausgeſuchte Züge anzuführen. "Von meiner Mutter lernte ich, Ehrfurcht vor den Göttern zu haben und mildthätig gegen die Menſchen zu ſeyn, mich nicht nur ſchlechter Handlungen, ſondern auch böſer Gedanken zu enthalten, mich an einfacher Koſt zu begnügen und verſchwenderiſche Ueppigkeit zu fliehen. Dem Diognetus habe ich es zu verdanken, daß ich die Freimüthigkeit anderer ertra-

*) Εἰς ἑαυτ. I, 14.

gen kann, daß ich die Philoſophie liebgewann, daß ich mehrere gute Lehrer nach und nach hörte, daß ich noch als Knabe Dialogen ſchrieb, daß ich auf keinem weichen Bette mehr ſchlief und überhaupt die Gewohnheit eines griechiſchen Philoſophen annahm. Ruſticus überzeugte mich zuerſt, daß ich Beſſerung und Heilung bedürfe; ihm habe ich es zu danken, daß ich nie die Rolle eines erhitzten Sophiſten ſpielte, daß ich weder etwas über die Theoreme ſchrieb, noch Reden declamirte, um die Leidenſchaften der Zuhörer zu erregen, noch die Maske eines geſchäftigen wohlthätigen Manns annahm, um von den Leuten angeſtaunt zu werden, daß ich mich um Rhetorik, Poeſie und Feinheit im Reden wenig bekümmerte, daß ich mich zu Hauſe nicht in ein weichliches Kleid hüllte und überhaupt nichts dieſer Art that, daß ich ganz einfache Briefe ſchreiben lernte, nach dem Muſter derjenigen, welche er ſelbſt an meine Mutter von Sinueſſa aus ſchrieb, daß ich gegen Menſchen, die mich beleidiget oder vernachläſſiget hatten, ſo bald ſie geneigt dazu waren, ſogleich zur Verſöhnung und Verzeihung bereit war, daß ich mit Aufmerkſamkeit las und nicht mit einer allgemeinen Ueberſicht zufrieden war, daß ich dem Schwätzer nicht unbeſonnener Weiſe glaubte, daß ich Epiktets Denkwürdigkeiten las, die er mir von Hauſe aus zuſchickte. Apollonius lehrte mich, frei und unerſchütterlich feſt zu ſeyn, auf nichts, auch auf das Geringſte nicht, als auf die Vernunft Rückſicht zu nehmen, unter den wütendſten Schmerzen, bei dem Verluſte der Kinder, in langwührigen Krankheiten mir gleich zu bleiben.

An ihm ſah ich ein lebendiges Beiſpiel, wie derſelbige Mann im Zuſtande der höchſten Anſtrengung und Ruhe ſeyn, und wie man auch die trockenſten und ſchwerſten Wiſſenſchaften, ohne finſter zu ſeyn, lehren kann. An ihm ſah ich einen Mann, der ſeine Fertigkeit und Scharfſicht in der Erklärung philoſophiſcher Lehrſätze offenbar für den geringſten ſeiner Vorzüge hielt. Von ihm lernte ich, wie man ſogenannte Wohlthaten von Freunden annehmen muß, ohne ſich zu erniedrigen und ſie gefühllos geringzuſchätzen. Von Sextus lernte ich das Wohlwollen und das Beiſpiel einer durch väterliches Anſehen regierten Familie, den erſten Entſchluß, der Natur gemäß zu leben und eine unverſtellte Ernſthaftigkeit, eine ſorgfältige Aufmerkſamkeit auf meine Freunde, Duldung der Unwiſſenden, Verachtung aller Scheinwahrheiten, die Kunſt, mich in alle Menſchen zu ſchicken, welche er in ſo hohem Grade beſaß, daß ſein Umgang angenehmer, als jede Schmeichelei war und daß er ſich doch in derſelbigen Geſellſchaft die größte Achtung erwarb. Von ihm lernte ich eine ſyſtematiſche und deutliche Anordnung und Entwickelung der Lebensregeln; von ihm lernte ich, nie eine Spur von Zorn oder irgend einer anderen Leidenſchaft blicken zu laſſen, zugleich ganz leidenſchaftlos zu ſeyn und doch jeder natürlichen Empfindung offen zu ſtehen. — Von Fronto lernte ich den Neid, die Verſchlagenheit, die Verſtellung kennen, womit ein Fürſt umgeben iſt und daß meiſt diejenigen, welche bei uns Patricier heißen, keinen wahren Patriotismus haben. Von meinem Vater lernte ich Sanft-

muth und unbewegliche Standhaftigkeit bei überlegten Entſchlüſſen, Gleichgültigkeit bei eitlen Ehrenbezeugungen, Arbeitsliebe und Emſigkeit, Bereitwilligkeit, diejenigen anzuhören, die mir etwas Gemeinnütziges zu rathen haben, den unabänderlichen Grundſatz, jedem ſein Recht widerfahren zu laſſen, eine genaue Einſicht, wo Feuer und wo Ruhe im Handeln nöthig iſt, Enthaltung von der Knabenliebe und Gefühl der natürlichen Gleichheit aller Menſchen — rauſchenden Beifall und auch die leiſeſte Schmeichelei zurückzuhalten, in der Regierung immer für die nothwendigen Bedürfniſſe zu ſorgen, haushälteriſch in den Ausgaben und geduldig gegen diejenigen zu ſeyn, welche darüber läſtern, mich vor Religionsaberglauben zu hüten, die Gunſt der Menſchen nie durch Beſtechung und Schmeichelei zu erkaufen, von Unruhen unter dem Volke keinen Vortheil ziehen zu wollen, die Bequemlichkeiten des Lebens, die mir mein Stand im Ueberfluſſe gewährt, ohne Stolz und Prunk zu gebrauchen, ſo daß ich das, was da iſt, ohne Bedenken genieße und das Abweſende gerne entbehre. Ihm habe ich es zu danken, daß mich niemand einen Sophiſten oder Schulgelehrten, noch auch einen gemeinen, ungebildeten Menſchen nennt, ſondern einen Mann, der erfahren, ausgebildet, über die Schmeichelei erhaben und im Stande iſt, ſeine und anderer Angelegenheiten zu beſorgen. Von ihm lernte ich, ächte Philoſophen zu ehren, den Mangel der Philoſophie aber niemanden zur Laſt legen; im Umgange ohne Uebertreibung freundlich und gefällig zu ſeyn, für meinen Körper in dem Maaße zu ſor-

gen, daß man mir weder ausſchweifende Liebe zum Leben, noch Verachtung deſſelben, noch weibiſche Eitelkeit vorwerfen könnte und es durch eigene Sorgfalt ſo weit zu bringen, daß ich ſo wenig wie möglich äußere und innere Heilmittel nöthig hätte. Vornehmlich aber danke ich es meinem Vater, daß ich denjenigen, welcher in der Redekunſt oder der praktiſchen Geſetzwiſſenſchaft oder der Sittenlehre oder in irgend einem andern Fache ſich Vorzüge erworben haben, es von Herzen gönne und ſelbſt dazu beitragen kann, daß jeder nach dem Verhältniſſe ſeiner Talente den gebührenden Ruhm einerndte. Er lehrte mich, nur ſehr ſelten und wenige, nur den Staat betreffende Geheimniſſe zu haben, bei der Veranſtaltung der Schauſpiele, bei der Aufführung der Gebäude, bei der Austheilung der Geſchenke, Wahl und Mäßigung zu beobachten. Den **Göttern** habe ich es zu danken, daß ich gute Grosväter und Eltern, eine gute Schweſter, gute Lehrer, Hausgenoſſen, Anverwandte, Freunde hatte, daß ich gegen keinen unter denſelben meine Pflichten übertrat: wenn ich auch wirklich dazu geneigt war, ſo hat doch die gütige Vorſehung den Lauf der Dinge ſo geleitet, daß die Neigung keine Gelegenheit zum Ausbruch bekam, daß ich die Blüthe meines Alters unverdorben erhielt, daß ich nicht vor der Zeit Vater wurde, ſondern es ſogar länger, als nöthig war, aufſchob, daß ebenderſelbige mein Vater und Fürſt war, daß er in mir allen Stolz unterdrückte und mich überzeugte, man könne auch als Fürſt ohne Pomp leben und ſich

beinahe in die Sphäre eines Privatmannes einſchränken, ohne deswegen bei dem, was zum Beſten des Staats mit fürſtlichem Anſehen ausgeführt werden muß, nachläſſig und ohne Nachdruck zu handeln. Den Göttern danke ich es, daß ich oft und helle über die Beſchaffenheit eines der Natur gemäßen Lebens nachdachte, daß es mir nie an göttlicher Unterſtützung, Erinnerung und Eingebung fehlte, um mein Leben der Natur gemäß einzurichten, ſondern daß es immer meine Schuld, immer Vernachläſſigung der göttlichen Belehrungen war, wenn ich der Natur zuwider handelte, daß mein Körper dennoch ſo lange ausdauerte, daß ich weder die Benedicta, noch den Theodotus berührte und nachher von der Leidenſchaft der Liebe wieder geheilt wurde, daß ich nie, wenn ich einen Armen unterſtützen wollte, die Antwort hören mußte, es wäre kein Geld dazu in meiner Caſſe, daß ich überhaupt nie in den Fall kam, von einem andern zu borgen *)." - Dieſe Züge lehren mehr als alles Andere, was wir hier für einen Stoiker vor uns haben und wie er ſich insbeſondere durch einen innigen religiöſen Sinn vor anderen auszeichnete. Wir werden ihn aber doch, ſo wie die anderen Stoiker noch genauer kennen lernen, wenn wir die Stoiſche Ethik überhaupt darſtellen werden. In ſeinen Betrachtungen über ſich ſelbſt hat er zwar nicht die Abſicht einen Innbegriff derſelben zu liefern, aber es iſt doch nicht leicht ein Punct derſelben, den er nicht berührte oder ausführte.

*) L. c. §. 3. 6—9. 11. 16. 17.

Indem wir im Begriffe ſind, das Ganze dieſer Ethik zu geben, bieten ſich einige vorläufige Puncte dar, die als Einleitung dazu betrachtet werden können. Wie ſich ältere und neuere und überhaupt verſchiedene Stoiker in Anſehung der Ethik zu einander verhalten und unterſcheiden, iſt ſchon aus der vorher gegebenen Charakteriſtik erſichtlich *). Wie ſich die Stoiſche Sittenlehre zu der Cyniſchen, Platoniſchen, älteren und neueren Akademiſchen, Ariſtoteliſchen und Epikuräiſchen **) verhalte, iſt gleichfalls ſchon im Allgemeinen angezeigt. Beides wird ſich noch beſtimmter ergeben, wenn wir den Stoicismus nach ſeinem moraliſchen Inhalte erklären werden. Es kommen aber noch andere allgemeine Fragen hier in Betracht.

Dahin gehört zuerſt die Frage: Was ſie für einen Begriff von der Philoſophie über-

*) Ueber den Unterſchied zwiſchen älteren und neueren Stoikern überhaupt findet man verſchiedene Urtheile in Bruckeri Hist. crit. philos. II. 548 sqq. Conz Abhandlungen für die Geſchichte der ſpäteren Stoiſchen Philoſophie. Tüb. 1794. I. Wegscheider Ethices Stoicorum recentiorum fundamenta. Hamb. 1797. p. 7. s.

**) Man vergl. darüber beſonders die ausdrücklichen Urtheile über die Epikuräer in Arriani Diss. Epict. die man in Schweighäuſers latein. Index nachgewieſen findet, und Gataker Praeloquium ad Antonin. p. III—XI.

haupt, von ihreh Theilen und dem Verhältniſſe der Ethik zu denſelben hatten? Der ganzen Philoſophie gaben ſie eine Beziehung auf das Praktiſche, ſie betrachteten ſie ſubjectiv als eine der Beſtimmung des Menſchen gemäße vollkommene Ausbildung und Fertigkeit der Seele, als die Weisheit, welche ſie in der Vollkommenheit der Seele, in der Wiſſenſchaft göttlicher und menſchlicher Dinge beſtehen ließen. Sofern ſie gelehrt wird, nannten ſie dieſelbe eine Anleitung zur Weisheit *). Objectiv muß ſie ihnen alſo der Innbegriff alles desjenigen geweſen ſeyn, was eben dieſe Dinge betrifft. Subjectiv nannten ſie die Philoſophie ſelbſt auch eine Tugend oder Tugendübung, die ſie nach den verſchiedenen Kräften der Seele wieder in drei Tugenden abtheilten. Die ausgebildete denkende Kraft nannten ſie die logiſche, die ausgebildete erkennende Kraft, die ſich mit der Kenntniß der Natur und ihres Urhebers beſchäftiget, die phyſiſche und die ausgebildete ſittliche Kraft, die aufs Wollen und Handeln geht, die ethiſche Tugend **). Ohnerachtet ſie alſo der ganzen Philoſo-

*) Senec. ep. 89. Sapientia perfectum bonum est mentis humanae. Philosophia sapientiae amor est et affectatio. Haec ostendit, quo illa pervenit — Sapientia est philosophiae effectus et praemium, illa venit, ad hanc itur. — Nec philosophia sine virtute est, nec sine philosophia virtus. Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem etc.

**) Plutarch. de placit. phil. Prooem.

phie eine Beziehung auf die Tugend zuſchrieben, ſo unterſchieden ſie doch drei Theile derſelben Logik, Phyſik und Ethik *). Ariſtoteles hatte gleichfalls intellectuelle und ethiſche Tugenden unterſchieden und übrigens jene gleichfalls in die Ethik gezogen, die Phyſik aber gleichfalls als einen beſonderen Theil der Philoſophie überhaupt betrachtet. Diogenes von Laerte führt an, daß ſchon Zeno, Chryſipp und andere Stoiker dieſe Eintheilung gemacht und ſie durch Vergleichungen erläutert hätten z. E. die Philoſophie iſt gleich einem organiſchen Weſen, die Logik macht Knochen und Nerven, die Ethik das Fleiſch, die Phyſik die Seele aus. — Die Philoſophie gleicht einem Ei, die Logik iſt die Schaale, was darauf folgt iſt die Ethik, das Innerſte die Phyſik **). — Ebenderſelbige bemerkt auch, daß die Stoiker keinen dieſer Theile dem andern beſtimmt vorſetzen, und daß ſie daher dieſelbe in verſchiedener Ordnung vortragen: Zeno, Chryſipp und andere in folgender; Logik, Phyſik, Ethik, daß aber Diogenes aus Ptolemais die Ethik in die zweite, und Panätius und Poſidonius die Phyſik in die erſte Stelle ſetzen ***).

Wenn man fragt, welchen dieſer Theile ſie für den wichtigſten hielten, ſo kann man nach den uns übrig gebliebenen Datis nur ſo antworten. Sie

*) Plutarch. l. c. Cic. quaestt. acad. I, 10. s.

**) VII, 39 s.

***) L. c. 40. s.

erklärten die Ethik nicht für den wichtigſten Theil derſelben. Dies wird zwar gewöhnlich behauptet *). Allein es geht aus den angeführten und anderen Vergleichungen ſo wenig hervor, daß vielmehr aus denſelben der Vorzug der Phyſik erhellen möchte **). Daß ſie dieſer wirklich den Vorrang einräumten, dafür laſſen ſich auch noch andere Gründe anführen. Seneca weiſt der Philoſophie überhaupt, deren Grund und Zweck nach der Lehre der Stoiker allerdings praktiſch iſt, zwar die erſte Stelle unter allen Wiſſenſchaften an ***). In der Philoſophie ſelbſt aber ſtellt er die Phyſik oben an, weil ſie ſich mit dem Höchſten und Göttlichen beſchäftige, weil ſie den

*) Auch noch von Tennemann IV. 19. "Die Ethik iſt (nach den Stoikern) der wichtigſte Theil der Philoſophie, weil ſie den Weg zur Weisheit vor allen andern zeigt; die übrigen Theile ſind zwar von einander unzertrennlich, aber ſie ſtehen mit der Ethik doch mehr in dem Verhältniſſe, wie Mittel zum Zwecke." Plutarch de phys. philos. decret. prooem. Sen. ep. 89. Allein in beiden Stellen iſt von der Philoſophie überhaupt, nicht von der Ethik insbeſondere die Rede, und in der erſten ſteht die Phyſik vor der Ethik.

**) Tennemann S. 20. beruft ſich ebenfalls auf dieſe Vergleichungen nach dem Sextus adv. Math. VII, 17. wo ſie nicht ganz mit Diog. l. c. übereinſtimmen.

***) Darauf beziehen ſich epp. 16. 88. Unum studium vere liberale est, quod liberum facit, hoc sapientiae, sublime, forte, magnanimum, cetera pusilla et puerilia sunt. Es wird darauf ihr Vorzug vor der Grammatik, Geometrie, Arithmetik, Aſtronomie u. ſ. w. ins Licht geſetzt.

Menſchen zur Erkenntniß Gottes und zur Gemeinſchaft mit ihm führe, wozu die Ethik nur vorbereite *).

Die Ethik gaben die Stoiker für eine Wiſſenſchaft aus, was auch die Skeptiker und Akademiker dawider einwenden mochten. Sie war ihnen die Wiſſenſchaft des Guten, Böſen und Gleichgültigen, die ſie zugleich unter dem Namen

*) Quaestt. nat. Praef. Quantum inter philosophiam interest et ceteras artes, tantum in ipsa philosophia inter illam partem, quae ad homines et hanc quae ad deos spectat. Altior est haec et animosior, multum permisit sibi, non fuit oculis contenta, majus esse quiddam suspicata est ac pulchrius, quod extra conspectum natura posuisset. Denique tantum inter duas interest, quantum inter deos et hominem. Altera docet, quid in terris agendum, altera quid agatur in coelo. — Equidem tunc naturae rerum gratias ago, cum illam non ab hac parte video, quae publica est, sed cum secretiora ejus intravi, cum disco, quae universi materia sit, quis autor aut custos, quid sit Deus. — Nisi ad haec admitterer, non fuerat operae pretium nasci. — O quam contenta res est homo, nisi supra humana surrexerit. Quamdiu cum affectibus colluctamur, quid magnifici facimus, etiam superiores sumus, portenta vincimus. Quid est, cur suspiciamus nosmet ipsos, quia dissimiles deterrimis sumus? — Effugisti vitia animi — nihil adhuc consecutus es, multa effugisti, te nondum. Virtus enim, quam affectamus, magnifica est, non quia per se beatum est, malo caruisse, sed quia animum laxat ac praeparat ad cognitionem

φρονησις zu den Cardinaltugenden rechneten *). Sie nannten ſie auch die Wiſſenſchaft oder was im Praktiſchen einerlei iſt, die Kunſt des Lebens.

Uebrigens ſcheinen ſie Anfangs nicht daran gedacht zu haben, ſie in ein ordentliches, zuſammenhängendes, aus beſtimmten Theilen beſtehendes Syſtem zu bringen. Diogenes Laertius führt ausdrücklich an, daß Zeno von Cittium, Cleanthes und andere ältere Stoiker von praktiſchen Dingen einfacher gehandelt **) d. h. ohne Zweifel

---

coelestium, dignumque efficit, qui in consortium Dei veniat. Tunc consummatum habet plenumque sortis humanae, cum calcato omni malo, petit altum et in interiorem naturae sinum venit.

*) Sext. Empir. adv. Ethic. §. 170. οι δε Στωικοι φασι, την φρονησιν επιστημην ουσαν αγαθων και κακων και ουδετερων, τεχνην υπαρχειν περι τον βιον id. §. 184. 246. Diog. Laert. VII, 92. Senec. ep. 88. Una re consummatur animus, scientia bonorum et malorum immutabili. Die Stoiker nannten überhaupt die Tugenden auch Wiſſenſchaften und Künſte επιστημας και τεχνας, weil ſie ohne Wiſſen und eine wirkende, etwas hervorbringende Kraft nicht Statt finden können, ja ſogar Körper und organiſche Weſen σωματα και ζωα weil ſie die Seele ſelbſt für ein körperliches und organiſches Weſen hielten. Stob. Eclog. II. 102 — 116. Heer.

**) αφελεστερον περι των πραγματων διειλαβον VII, 84. Tennemann IV. 22. ſagt von Zeno:

die Ethik noch nicht in ein künſtliches Syſtem gebracht und ſyſtematiſch eingetheilt hätten. Man wird dieß um ſo mehr annehmen müſſen, da Diogenes unmittelbar vorher anführt, daß erſt Chryſippus, Archedemus, Zeno von Tarſus, Apollodorus, Diogenes (der Babylonier) Antipater und Poſidonius die Ethik beſtimmt eingetheilt hätten und zwar in folgende Lehren.

1. Vom Begehren, ὁρμη. Auf die nähere Bedeutung dieſes Worts werden wir nachher kommen.

2. Vom Guten und Böſen.

3. Von den Affecten und Leidenſchaften. Beides wird unter παϑων begriffen.

4. Von der Tugend.

5. Vom Endzwecke oder höchſten Gute, τελος.

6. Von andern Dingen, welche einen Werth haben. Es heißt: περι πρωτης ἀξιας. Die Stoiker erklärten nur die Tugend für ein Gut, ſchrieben aber doch auch anderen Dingen einen größeren oder geringeren Werth zu und brachten ſie daher in verſchiedene Claſſen. Wahrſcheinlich bezeich-

---

"Weniger bemüht, durch künſtliches Raiſonnement und Schlußreihen ſein Syſtem zu begründen, rechnete er darauf, daß die Summe ſeiner Lehren das unveräußerliche Gefühl des Menſchen anſprechen und darinn für jeden Beſtätigung und Zuſammenhang finden müſſe."

net πρωτη ἀξια die Dinge, welche in die erſte Claſſe gehören.

7. Von den Handlungen.

8. Von den Pflichten.

9. Von den Ermahnungen und Abmahnungen, περι προτροπων και' αποτροπων. Darunter iſt der paränetiſche Theil zu verſtehen, den auch ſchon die Akademiker mit der Ethik zu verbinden pflegten und der ſich mit der ſpeciellen Ethik beſchäftigte *)

Ohnezweifel ſollten durch dieſe Eintheilung nicht nur die Gegenſtände angezeigt werden, die man in das Gebiet der Ethik zog, ſondern auch die Ordnung, in welcher man ſie abzuhandeln pflegte.

Späterhin wurde es unter den Stoikern gewöhnlich, die Ethik nur in drei Theile einzutheilen, aber nach verſchiedener Art und Ordnung. Man bemerkt zwar darinn Beſtrebungen, dieſe Wiſſenſchaft mehr unter allgemeine Begriffe zu bringen und zu ſyſtematiſiren, allein ſie ſind nicht ſonderlich gelungen und zum Theil mit Dunkelheiten umgeben.

Seneca **) unterſcheidet 1) denjenigen Theil, welcher von der rechten Beurtheilung des

*) Cio. IV, 3. cohortationes, monita Senec. ep. 94. dissuasiones et adhortationes — omnia ista monitorum genera sunt.

**) Ep. 89.

Werths der Dinge handelt. (Prima est inspectio suum cuique tribuens et aestimans, quanto quidque dignum sit, maxime utilis, quid enim tam est necessarium, quam pretia rebus imponere?) 2) denjenigen, welcher vom Begehren handelt, wo beſtimmt wird, wie man die Dinge nach ihrem verhältnißmäßigen Werthe begehren, und ſeine Begierden ordnen und mäßigen ſoll (secunda de impetu — — secundum est, ut impetum ad illa capias ordinatum temperatumque) 3) denjenigen, welcher die Handlungen betrift, welche aus den Begehrungen entſtehen und mit ihnen übereinſtimmen ſollen (tertia de actionibus — tertium, ut inter impetum tuum actionemque conveniet). Dieſe Eintheilung iſt wirklich ſo beſchaffen, daß man alle Stücke, welche nach der vorher angegebenen zur Ethik gehören, unter dieſelbe bringen kann. Seneca bemerkt auch, daß dieſe drei Theile zuſammenhängen und daß keiner fehlen könne, ohne daß der andere geſtört und beſchränkt werde. "Was nützt es, innerlich alles richtig zu ſchäzen, wenn deine Begierde zu heftig iſt? Was hilft es, die Begierden zu unterdrücken und in deiner Gewalt zu haben, wenn du in dem Handeln ſelbſt die Zeit, den Ort, die Art und Weiſe für jede Handlung nicht kennſt? Etwas Anderes iſt es, den Werth und Preiß, etwas Anderes die Zeiten kennen; etwas Anderes, die Begierden bezähmen und etwas Anderes, zum Handeln fortſchreiten, nicht ſtürzen. Alsdann alſo iſt das Leben einſtimmig mit ſich ſelbſt, wo die Handlung das Begehren nicht verläßt. Das Begehren richtet ſich nach dem Werthe jedes Dings

und iſt daher ſchwächer oder ſtärker, je nachdem es ein Ding verdient.“ Möchte doch Seneca dieſen Gliederbau eines Syſtems noch mehr im Einzelnen angegeben haben!

Weit dunkler und unbefriedigender iſt, die Eintheilung, die man in den von Arrian aufgezeichneten Vorträgen Epiktets *) und in den Sammlungen und Auszügen des Stobäus **) findet, welche beide ſo ziemlich übereinſtimmen, nur daß der letzte mehrere Unterabtheilungen anführt.

I. Theil: περι τας ὀρεξεις και ἐκκλισεις, auch περι τα παϑη und περι το αγαϑον και συμφερον ***).

Die ορεξις iſt ein beſtimmtes, vorſätzliches Streben nach etwas Gutem und Nützlichem †). Deswegen wird von dieſem hier auch gehandelt, von den Leidenſchaften aber aus dem Grunde, weil es nie ſolche gebe, ohne daß eine ορεξις vereitelt oder eine εκκλισις nicht vermieden worden ſey ††). Bei dieſem Theile kommt es am meiſten darauf an, daß man lerne, nicht durch Leidenſchaften beunruhiget zu werden, daß man nur

*) III, 2. II, 17. III, 12.

**) Eclog. eth. II, 1, 160. sqq.

***) Arrian. III, 2. coll. I, 18, 2. Stob. 162.

†) Arrian. 1, 18, 2. 22, 14. III, 24, 73. Stob. l. c. η ορεξις λογικης ορμης ειδος.

††) Arrian. III, 2, 3.

nach dem Guten, was in unſerer Macht ſteht, ſtrebe und nur von dem Böſen ſich wende.

II. Theil. *περι τας ορμας και αφορμας* oder *το καθηκον.*

Die *ορμη* iſt noch kein beſtimmter Entſchluß und Vorſatz, ſondern das natürliche Begehren nach dem Guten, das vernünftige Begehrungsvermögen und die Erregung deſſelben, welches zum geordneten und vernünftigen Handeln antreibt *). Dieſes iſt das *καθηκον*, welches übrigens nicht verlangt, daß man, gleich einer Bildſäule, ohne Affect und Gefühl handle, ſondern vielmehr, daß man die natürlichen und poſitiven Verhältniſſe als Gottesverehrer, als Sohn, als Bruder, als Vater, als Bürger beobachte **).

Die *αφορμη* iſt die natürliche Abneigung gegen das Unvernünftige und Böſe.

III. *περι της συγκαταθεσεως.*

Vom Beifalle oder der Zuſtimmung, welche mit den Begehrungen verknüpft iſt ***). Es iſt

---

*) *φορα διανοιας ἐπι τι των εν τῳ πραττειν.* Stob. 162. *ἱνα ταξει, ἱνα ευλογιστως.* Arrian. III, 2, 2.

**) Arrian. l. c. §. 4. *Δευτερος εστιν ο περι καθηκον· ου δει γαρ με ειναι απαθη ως ανδριαντα* etc.

***) Arrian. l. c. §. 5. Stob. l. c. 164. *πασας ορμας συγκαταθεσεις ειναι.* —

dieß das **Urtheil** über das, was man begehrt oder verabſcheut, ob es wirklich ſo beſchaffen, wie man es ſich vorſtellt, ob es in der That gut oder böſe ſey, Werth oder Unwerth habe. Es kommt hier darauf an, daß man prüfe, daß man ſich in ſeinem Urtheile vor Täuſchung und Leichtſinn hüte (oder die *ανεξαπατησια* und *ανεικαιοτητα* behaupte) *).

Uebrigens iſt noch zu bemerken, daß **Epiktet** bei dem **Arrian** dieſe drei Theile zunächſt als die Hauptgegenſtände angeführt, mit welchen ſich der, welcher ein wahrhaft guter und weiſer Mann werden will (der *προκοπτων*) zu beſchäftigen hat. Daher iſt es vielleicht zu erklären, daß er mit dem beſtimmten Entſchluſſe zum Guten den Anfang macht und erſt nachher zu dem Begehrungsvermögen, welches den Menſchen zu pflichtmäßigen Handlungen antreibt, fortſchreitet.

Man ſieht übrigens aus dem Bisherigen überhaupt, daß einige ſyſtematiſirende **Stoiker** die Ethik mit der Lehre vom Willens- und Begehrungsvermögen, andere mit der von der Erkenntniß und Beurtheilung des Werths der Dinge anfiengen, daß

*) **Arrian.** III, 2, 2. 5. vergl. **Schweighaeuser** Ind. h. vv. **Seneca** in der ſchon angeführten Stelle nennt dies überhaupt inspectio. **Cic.** Fin. III, 21. drückt es ſo aus: ne cui falso adsentiamur, neque unquam captiosa probabilitate fallamur. Bei **Antonin.** III, 16. *γου δογματα*.

aber doch wohl alle dieſelbige Hauptgegenſtände, die Laertius in den zuerſt angeführten Stelle angibt, zur Ethik gezogen und ſie nur auf verſchiedene Art unter allgemeine Titel gebracht haben.

Was die Methode der Stoiker im Vortrage der Ethik betrifft, ſo iſt gleichfalls ſchon Manches darüber vorgekommen, doch verdient ſie noch eine beſondere kurze Betrachtung. Es kommt hier theils auf die Form an, in welcher ſie dieſelbe vortrugen, theils auf die Ausführung und auf die Gegenſtände, welche ſie in das Gebiet derſelben zogen. Sie verwarfen die beredte Lehrart, wobei es mehr darauf angeſehen iſt, daß der Redner bewundert und gelobt, die Zuhörer unterhalten, ergözt und überredet, als daß ſie überzeugt werden und deren ſich die Sophiſten, und wenigſtens für gewiſſe Zuhörer auch die alten Akademiker, Ariſtoteles und die Peripatetiker *) bedienten. Sie gebrauchten auch nicht die diſputirende Methode, welche dieſelbigen Weltweiſen oft anwandten und wobei die Lehrer entweder Gründe und Gegengründe für und wider einen Satz vortrugen oder einen ihnen vorgelegten Satz beſtritten oder unter ihrer Aufſicht die Schüler ſich in dieſen Künſten üben ließen **), weil dadurch das Gemüth in einer unruhigen Bewegung erhalten und

*) Cic. Fin. IV. 3. 4. 5. Tuscul. Qu. I, 4. II, 3. Sie nannten dieſe Lehrart auch die exoteriſche oder populäre.

**) Cic. l. c. Fin.

zwar Kunſt gezeigt, aber keine Ueberzeugung bewirkt wurde. Auch die **dialogiſche** Lehrart des **Sokrates** und **Plato** gefiel ihnen nicht, weil ſie Umſchweife, Weitläuftigkeit und Kunſt erforderte und etwas Dramatiſches an ſich hatte. Sie trugen die Ethik ganz einfach, trocken, ohne Schmuck und in Einem Zuſammenhange für jedermann vor *). Nur inſofern machten ſie einen Unterſchied, als ſie die allgemeine, wiſſenſchaftliche, ſyſtematiſche Ethik **) nur für gebildetere Menſchen, die ſpecielle und paränetiſche ***) auch für andere vortrugen. Doch pflegten manche unter ihnen auch die letzte mit der wiſſen-

*) Nachdem **Cicero** Fin. IV, 3. die beredte Lehrart der **Akademiker** und **Peripatetiker** beſchrieben hat, ſo ſagt er: Totum genus hoc et **Zeno** et ab eo qui sunt aut non potuerunt aut noluerunt, certe reliquerunt. Quamquam scripsit artem rhetoricam **Cleanthes**, **Chrysippus** etiam, sed sic, ut si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat. Qu. Tusc. IV, 5. Illa stoicorum perexigua oratio est.

**) Sie nannten ſie auch decreta philosophiae Sen. ep. 94.

***) Auch praecepta oder ea pars, quae dat propria cuique personae praecepta l. c. Auch die Charakteriſtik einzelner Tugenden und Laſter wurde von ihnen dahin gerechnet. Sen. ep. 95. **Posidonius** ait, utilem futuram esse descriptionem cujusque virtutis; hanc ille aetiologiam vocat, quidam χαρακτηρισμον appellant, signa cujusque virtutis et vitii notas reddentem. — Haec res eandem vim habet, quam praecipere. —

ſchaftlichen zu verbinden, wie man ſchon aus dem von Diogenes Laertius angeführten Entwurfe ſieht. Des Streits unter ihnen, ob die Ethik nur als allgemeine oder nur als ſpecielle Lehre oder als beides zugleich gelehrt werden ſoll, iſt ſchon bei dem Ariſton gedacht worden. Seneca zeigte, daß beide, doch der letzte mit Einſchränkung verbunden werden müſſen *). Epiktet hielt vermiſchte Vorträge über moraliſche Gegenſtände bald aus eigener Wahl, bald auf Fragen, die ihm von andern vorgelegt wurden. Es herrſcht darinn eine edle, höhere Popularität. Der tiefe Eindruck, welchen ſie, nach dem Zeugniſſe Arrians in der Vorrede, hervorbrachten, war, nicht Folge einer künſtlichen, ſtudirten Beredſamkeit, ſondern der Einfachheit und Wahrheit der Rede und des geraden Ausdrucks der moraliſchen Ueberzeugung und Empfindung. Seneca aber lieh allerdings der Moral die Kunſt und den Schmuck der Beredſamkeit.

Zum Beſchluſſe desjenigen, was bisher als Einleitung zur Darſtellung der Stoiſchen Ethik vorgetragen worden iſt, füge ich noch eine Rede Epiktets über die Art, wie man ſich zum Lehrer der Philoſophie, beſonders der praktiſchen, bilden ſoll und was dazu gehöre, bei. "Diejenigen, welche die Lehren bloß ins Gedächtniß gefaßt haben, wollen ſie ſogleich wieder von ſich geben,

*) Ep. 94. 95.

wie diejenigen, welche an einem ſchlechten Magen leiden, die Speiſen. Verdaue vorher, was du gelernt haſt, und zeige, daß eine Veränderung in deinem Gemüthe vorgegangen iſt, ehe du ſelbſt lehrſt, ſo wie der Künſtler erſt Beweiſe ſeiner Kunſt gibt, ehe er ſie lehrt. Mit der That mußt du erſt beweiſen, daß du von Philoſophen etwas gelernt haſt. Sage nicht: kommet und höret mich, ich will euch Chryſipps Bücher, wie kein anderer, erklären und euch auch mitunter Proben von Antipaters und Archedems dialektiſcher Schärfe geben. Haben dann deswegen Jünglinge Vaterland und Eltern verlaſſen, um dich Wörter erklären zu hören? Sollten ſie nicht duldſam, dienſtfertig, ohne heftige Gemüthsbewegungen, ruhig und mit einer Ausſtattung für das Leben, um die Unfälle tapfer tragen zu können und ſich dadurch eine Zierde zu verſchaffen, wieder nach Haus zurückkehren? Wie willſt du aber mittheilen, was du ſelbſt nicht beſitzeſt? Haſt du denn von Anfang an etwas Anderes gethan, als dich damit abgegeben, wie die Syllogismen, die Sophismen u. ſ. w. aufgelöst werden? Du ſagſt: Jener hält doch Schule, warum ſoll ich es nicht auch thun? Das aber iſt keine Sache des Zufalls und Glücks, du Sclave. Es wird dazu ein gewiſſes Alter, eine gewiſſe Lebensweiſe und Gottes Leitung erfordert. Niemand ſchifft aus einem Hafen, ehe er den Göttern geopfert und ihren Beiſtand angefleht hat; die Feldbauer ſäen nicht eher, als ſie die Ceres angerufen haben. Wird wohl der, welcher ein ſo großes Werk unternimmt, wie du, es ohne die Götter mit Sicherheit

anfangen können? Und werden die Zuhörer mit glücklichem Erfolge zu ihm kommen? Thuſt du etwas Anderes, Menſch, als die Myſterien verrathen? Iſt es nicht, als wenn du ſagteſt: Zu Eleuſis iſt ein Tempel, auch hier iſt einer; dort iſt ein Hierophante, auch ich will den Hierophanten machen; dort iſt ein Herold, auch ich will einen aufſtellen, dort iſt ein Fackelträger, auch ich will einen ſchaffen, dort ſind Fackeln, auch hier. Die Worte ſind dieſelbigen, ſollten die Sachen verſchieden ſeyn?" Gottloſer, ſind ſie in nichts verſchieden? Die Eleuſiniſchen Geheimniſſe ſind nach Oertern und Zeiten nützlich. Man bringt dabei Opfer, man betet, man reiniget ſich, man bedenkt, daß man ſich heiligen Anſtalten und alten ehrwürdigen Gebräuchen nähert. So können wir uns vorſtellen, daß die Alten Nützliches zur Bildung und Verbeſſerung des Lebens geſtiftet haben. Du aber ſagſt und verräthſt jenes, außer der Zeit, am unrechten Orte, ohne Opfer, ohne Reinheit, du haſt nicht das Kleid, das Haar, die Kopfbinde, die Stimme, das Alter eines Hierophanten, du haſt nicht keuſch gelebt, wie er, ſondern bloß die Worte ins Gedächtniß gefaßt und ſprichſt ſie aus. Sind dann die Worte an ſich ſelbſt heilig? — Die Sache iſt groß und geheimnißvoll, nicht gemein und jedem gegeben. Vielleicht iſt es nicht einmal hinreichend, ein Weiſer zu ſeyn, um Jünglinge zu unterrichten und zu bilden. Es wird eine gewiſſe Gewandtheit und Geſchicklichkeit, ja ſelbſt eine gewiſſe Beſchaffenheit des Körpers, und vor Allem das erfordert, daß Gott

ſelbſt einen Wink gebe, dies Amt zu übernehmen, wie dem Sokrates, daß er das Geſchäft, andere zurechtzuweiſen, dem Diogenes, daß er die Beſtimmung, andere mit Worten auf eine königliche Art zu ſtrafen, und dem Zeno, daß er das Amt des Lehrens der Wiſſenſchaften auf ſich nahm. Du aber eröffneſt eine Apotheke und haſt nichts als Arzneien und weißſt nicht und bekümmerſt dich nicht darum, wo und wie man ſie gebrauchen ſoll. — Warum ſpielſt du mit den wichtigſten Dingen? Warum handelſt du ſo leichtſinnig? Warum unternimmſt du eine Sache, die dir nicht zukommt? Ueberlaß ſie denjenigen, welche ihr gewachſen ſind und welche ihr Ehre machen. Hänge nicht auch du der Philoſophie einen Schandflecken an und werde nicht einer derjenigen, welche ſie verleumden. Vergnügen dich philoſophiſche Lehren, ſo überlege ſie bei dir ſelbſt. Gib dich aber nie für einen Philoſophen aus, laß dich auch nicht von einem andern ſo nennen, ſondern ſprich: Er irrt ſich, denn ich begehre nicht anders, als vorher, ich ſtrebe nicht nach andern Dingen, ich habe meine Urtheile über das, was gut iſt, nicht geändert, ich bin in dem Gebrauche äußerer Eindrücke und Gegenſtände von meiner früheren Weiſe nicht abgekommen. So mußt du denken und über dich ſelbſt ſprechen, wenn du recht geſinnt ſeyn willſt. Wo nicht, ſo ſpiele und thue, was du thuſt: denn das paßt ſich für dich *)." Dies mag zugleich eine

*) Arrian. III, 21.

Probe von dem Geiſte Epiktets und der Manier ſeines Vortrags ſeyn.

Wenn man die Ethik der Stoiker in ein ſyſtematiſches Ganzes bringen will, ſo findet man ſich in Verlegenheit, weil uns keine Syſteme von ihnen, ſondern nur einige leichte Umriſſe übrig geblieben ſind und dieſe ſelbſt wieder von einander abweichen, wie ich ſchon vorher gezeigt habe. Dieſe Abweichungen betreffen jedoch nur die Anordnung der Theile, nicht die Grundſätze ſelbſt und ihre Verbindung; dieſe konnten dieſelbige ſeyn, wenn man auch das Syſtem bald mit dieſer, bald mit jener Lehre anfieng und die Theile verſchieden ordnete. Es finden ſich zwar Abweichungen der Stoiker in den Grundſätzen ſelbſt, doch finden ſich dieſelben bei den Hauptrepräſentanten dieſer Geſellſchaft nicht im Weſentlichen und können übrigens in der Darſtellung gelegenheitlich angezeigt werden. Da die Anordnung, wie die Stoiker ſelbſt zu erkennen geben, nicht von ſo großer Wichtigkeit iſt, ſo braucht man ſich auch nicht an eine von irgend einem Mitgliede dieſer Secte angegebene zu binden und ſo wird man auch darauf ſehen dürfen, welche für uns die deutlichere iſt. Ich werde jetzt ihr ethiſches Syſtem ſo wieder geben, wie es ſich mir nach langem Studium dargeſtellt hat und wie ich es am deutlichſten für jetzige Leſer machen zu können glaube.

Wir pflegen bei einem Moralſyſteme zuerſt zu fragen, welches das Princip oder die Principien oder

die höchſten, allgemeinſten Geſetze deſſelben ſeyen? Auch die *Stoiker* beſchäftigten ſich in ihrem Syſteme damit, ſie nannten dies bald das *gemeinſchaftliche Geſetz* *), bald den *Endzweck* oder das *höchſte Gut* **), wiewohl ſie hernach doch über das Letzte in anderer Beziehung wieder beſondere Unterſuchungen anſtellten.

Ich behaupte, daß die *Stoiker* kein einfaches höchſtes Princip, ſondern im Grunde mehrere oberſte Principien der Ethik annahmen. Es waren die Principien der *Einſtimmigkeit*, der *Naturgemäßheit*, der *Vernunft* und des *Willens Gottes*. Sie leiten dieſelbige theils aus einem angeborenen *Triebe oder Vermögen der menſchlichen Natur*, theils aus ihrer Lehre *vom Urgrunde der Natur überhaupt* ab. Es kommt hier nicht bloß darauf an, wie ſich der Stifter der Secte wörtlich über dieſen Gegenſtand erklärt hat, ſondern auch darauf, wie die Principien nach und nach von ſeinen Nachfolgern weiter entwickelt und zum deutlicheren Bewußtſeyn gebracht worden ſind, was hierinn eigentlicher Geiſt dieſer Schule wurde.

Zuerſt mag *Diogenes* von *Laerte* berichten ***). "*Die Stoiker* ſagen, der erſte Trieb

*) **Laert. VII**, 88. ὁ νομος ο κοινος.

**) L. c. 87. Ζενων τελος ειπε το ομολογουμενως τη φυσει ζην. —

***) VII, 85 — 88.

oder das erſte Begehren eines lebenden Weſens *) ſey darauf gerichtet, ſich ſelbſt zu erhalten, indem die Natur es von Anfang an ſich ſelbſt empfahl; wie Chryſippus im erſten Buche von den Zwecken ſagt: "Jedem lebenden Weſen iſt die Freundſchaft mit ſich ſelbſt **) und das Bewußtſeyn derſelben eigen." — Es entfernt daher das, was ihm ſchädlich, und nimmt an, was ihm gemäß iſt. Was aber einige ſagen, daß dieſer erſte Trieb bei ſolchen Weſen auf die ſinnliche Luſt gerichtet ſey, das erklären die Stoiker für falſch. Dieſe Luſt oder dies Vergnügen, wenn es anders ſo genannt werden kann, halten ſie für etwas ſpäter Hinzukommendes und Entſtehendes, wenn ein ſolches Weſen das, was ſeiner Natur angemeſſen ***) iſt, empfängt und darüber Vergnügen empfindet, gleichwie alle Thiere ſich freuen und die Bäume grünen †). Die Natur hat, wie ſie ſagen, inſofern keinen Unterſchied zwiſchen den Bäumen und Thieren gemacht, ſie verfügt über jene, auch ohne daß ſie Begehrungsvermögen und Empfindung hatten, eben ſo und auch in uns iſt etwas den Pflan-

*) πρωτην ορμην το ζωον ισχειν. —

**) συστασις αυτου commendatio sui scil. sibi ipsum natura commendatum vel amicum est. Es kann aber auch heißen ſein Beſtehen.

***) τα εναρμοζοντα τη συστασει entw. convenientia commendationi sui, qua scil. sibi, ipsi commendatum est od. naturae, constitutioni suae.

†) Wenn ſie nämlich empfangen, was ihrer Natur gemäß iſt.

zen Aehnliches. Da aber den Thieren gleichſam zum Ueberfluſſe das Begehrungsvermögen geſchenkt iſt, durch deſſen Gebrauch ſie nach demjenigen ſtreben, was ihnen angemeſſen iſt, ſo wird für ſie das Naturgemäße durch jenes Vermögen beſtimmt. Da übrigens die vernünftigen Weſen die Vernunft als höhere Gebieterin empfangen haben, welche das Begehrungsvermögen zu bilden hat, ſo iſt bei ihnen das vernunftgemäße Leben einerlei mit dem naturgemäßen *). Daher hat Zeno zuerſt in ſeinem Buche von der Natur des Menſchen geſagt, der Endzweck beſtehe darinn, der Natur gemäß zu leben, was eben ſo viel heißt, als nach der Tugend leben, zu welcher uns die Natur leitet. Eben ſo urtheilen Cleanthes im Buche vom Vergnügen, Poſidonius und Hekaton in ihren Schriften von den Zwecken. Tugendhaft leben heißt auch eben ſo viel als nach der Kenntniß desjenigen, was von Natur geſchieht leben, wie Chryſipp im erſten Buche von den Zwecken ſagt: denn unſere Naturen ſind Theile der Natur des Ganzen. Der Endzweck beſteht alſo darinn, übereinſtimmend mit der Natur zu leben, welches eben ſo viel iſt nach unſerer eigenen und des Weltalls Tugend **), ſo daß

*) Anſtatt τοις κατα φυσιν muß offenbar geleſen werden τὸ κ. φ. wie ſchon Saumaiſe vermuthet hat ſ. Menage's Ausgabe.

**) αρετην wird hier ſtatt φυσιν geſetzt, wie dann das Leben nach der einen und der andern vorher für einerlei erklärt iſt.

wir nichts thun, was das allgemeine Geſetz verbietet, welches die richtige Vernunft iſt, die Alles durchdringt und im Jupiter, dieſem Oberhaupte der Weltregierung, daſſelbige iſt. Eben das iſt die Tugend des glückſeligen Menſchen und der gute Fluß oder Lauf des Lebens, wenn alles von uns mit Uebereinſtimmung des jedem beiwohnenden guten Dämons nach dem Willen des Weltregenten geſchieht."

Stobäus berichtet *): „Zeno ſetzte den Endzweck darinn, übereinſtimmend zu leben (ομολογουμενως ζην) **), das iſt: nach der Einen Vernunft, weil die lebenden Weſen, die mit ſich ſelbſt im Widerſpruche ſtehen, elend ſeyen. Erſt ſeine Nachfolger haben dieſe Regel verbeſſert und ſo ausgedrückt: übereinſtimmend mit der Natur leben, indem ſie glaubten, daß Zeno zu wenig geſagt habe. Cleanthes war der erſte, welcher hinzuſetzte: mit der Natur." Es kann aber doch ſeyn, daß es Zeno wirklich ſo meinte. Die Stoiker nach ihm haben überhaupt dieſen Grundſatz auf verſchiedene Art näher beſtimmt und ausgedrückt. Cleanthes erinnerte dabei noch, daß nur von der

---

*) L. c. 132. s.

**) Cic. Fin. III, 6. quod ομολογιαν Stoici, nos appellemus Convenientiam. Senec. ep. 31. Perfecta virtus aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi.

allgemeinen Natur die Rede und daß die Kraft und das Geſetz der Natur Gott ſey, Chryſippus aber, daß darunter ſowohl die allgemeine Natur der Dinge, als die beſondere menſchliche Natur zu verſtehen ſey. Diogenes der Babylonier ſagte: Vernünftigkeit in der Wahl des Naturgemäßen, Archedemus: vernünftige Handlungen, Antiochus: Nach der vollkommenen, nichts mehr bedürfenden menſchlichen Natur leben, wie ich ſchon früher erwieſen habe. Aus Allem ſieht man, daß das moraliſche Princip dieſer Secte vermiſcht und zuſammengeſetzt war. Es hatte mehrere Theile und Seiten, es wird zwar oft von den Stoikern geſagt, daß ſie einerlei ſeyen, aber dies iſt wohl nur ſo zu verſtehen, daß ſie auf einerlei tugendhafte Handlungen leiten, daß ſie zuſammenhängen, daß eines zum anderen führe, daß man von dem einen oder andern anfangen könne und doch zu denſelbigen Reſultaten gelange.

Der Trieb zur Selbſterhaltung iſt der Grundtrieb der menſchlichen Natur, er treibt zur Einſtimmigkeit mit uns ſelbſt und bezieht ſich auf die Totalität unſers Weſens in der Unterordnung ſeiner Theile, auf das Erſtreben alles deſſen, was der Einrichtung unſerer Natur gemäß iſt und auf das Abſtoßen des Gegentheils. Es iſt kein ſinnlicher, eigennütziger, ſondern ein vernünftiger Trieb, kein Trieb nach Vergnügen, dies entſpringt vielmehr erſt, wenn der Selbſterhaltungstrieb befriediget iſt. Es iſt zugleich ein Trieb, die in uns gebietende Macht der Vernunft zu erhalten.

Die *Vernunft* in uns iſt ein Theil der *göttlichen Kraft*, welche die ganze Materie des Weltalls durchdringt und ſelbſt vernünftig, ätheriſch, feurig und vollkommen iſt, welche allen Weſen, auch uns Menſchen das *Geſetz* gibt und ein vollkommnes Muſter des Nachſtrebens für uns iſt. Dieſe göttliche Vernunftkraft iſt die Quelle des Moralgeſetzes und der Grund der Verpflichtung es zu erfüllen. So wie wir es ſchon aus unſerer Natur erkennen, ſo auch aus der Erkenntniß Gottes.

Das mit ſich ſelbſt harmoniſche, unſerer und der göttlichen Vernunft angemeſſene Leben iſt zugleich das *naturgemäße* Leben, es ſtimmt mit unſerer eigenen und der allgemeinen Natur und ihren Geſetzen überein. Dieſe Geſetze erkennen wir durch Beobachtung deſſen, was in unſerer und der uns umgebenden Natur vorfällt.

Dies ſind doch in der That aus verſchiedenartigen Quellen abgeleitete Principien. Am wenigſten kann man daran denken, daß das *Kantiſche* formale Princip der reinen Vernunft und Allgemeinheit des Geſetzes das höchſte der *Stoiſchen* Ethik geweſen ſey, dieſes war vielmehr vermiſcht, material und formal, zugleich vernünftig und religiös. Eigentliche reine Ideen und Erkenntniſſe der Vernunft nahmen die *Stoiker* gar nicht an. Sie behaupteten eine wechſelſeitige Durchdringung des Geiſtigen und Materiellen. Nach ihrer Lehre wird durch die Verbindung des Glaubens an Gott und religiöſer Beweg-

gründe mit unſeren Handlungen keine Heteronomie in unſer Wollen eingeführt und die Sittlichkeit der Handlungen nicht vermindert, ſondern das Handeln im Gedanken an ihn iſt das wahre ſittlichgute Handeln.

Ich will hier noch einige Ausſprüche der Stoiker über die innige Verbindung der Tugend mit der Religion anführen. Zuerſt mag Epiktetus reden. Wenn wir Gott als unſern Vater verehren, ſo werden wir nicht unedel und niedrig von uns denken, ſondern uns gehoben fühlen. Die meiſten Menſchen aber laſſen ſich mehr durch ihre Verwandtſchaft mit den Thieren, als mit der Gottheit leiten und werden den Thieren ähnlicher. — Wir ſind alle Weltbürger, Glieder eines Syſtems, das aus Gott und Menſchen beſteht, mit Gott durch die Vernunft verwandt, Gottes Söhne, wir können daher ohne Furcht und Kummer leben *). Der Philoſoph muß vor allen Dingen erkennen, daß ein Gott ſey, daß er für Alles ſorge und Alles wiſſe und dann muß er Gott ähnlich zu werden ſtreben **). Der Weiſe iſt Gott ***). Gott folgen und der Natur folgen iſt einerlei †). — Man muß bei allem Menſchlichen das Göttliche und bei allem Göttlichen das Menſchliche vor Augen haben ††). Jeder, der unrecht thut,

*) Arrian. I, 3. 8.

**) L. c. II, 14. §. 10—13.

***) L. c. II, 16, 42. 19, 27. 17, 33.

†) L. c. I, 12, 5. und daſelbſt Schweighäuſer.

††) Antonin, III, 13.

handelt gottlos *). Unſer Gemüth iſt zur Heiligkeit und Frömmigkeit eben ſo wohl als zur Gerechtigkeit geſchaffen **). Der Weiſe iſt göttlich, er hat Gott in ſich, der Böſe iſt ohne Gott. — Jener iſt ein Gottesverehrer und der göttlichen Geſetze kundig, er verabſcheut alle Sünden wider die Götter ***). Man muß immer ſo leben, als wenn man unter den Augen eines andern lebte und ſo denken, als wenn einer in unſer Gemüth blicken könnte. Es kann es wirklich Einer. — Nichts iſt Gott verborgen; er iſt unſern Gemüthern gegenwärtig und bringt mitten in unſere Gedanken †).

Die *Stoiker* ſagten zwar oft: *Gott, der Natur und der Vernunft folgen ſey einerlei* — keineswegs aber *identificirten* ſie dieſe Dinge ſelbſt. Es iſt bekannt, daß ſie zwei urſprüngliche Principien aller Dinge annahmen, ein *leidendes*, auch *Natur* im engeren Sinne und *Materie* genannt und ein *thätiges* oder *Gott*, die *ewige Vernunftkraft*, welche in der Natur und Materie wohnt und wirkt. "Das All, ſagt *Seneca* ††), beſteht aus Materie und Gott. Gott regiert das All, welches ihn umgibt und ihm, als ſeinen Herrn und Leiter folgt. Das Thätige oder Gott

*) L. c. IX, 1.

**) L. c. XI, 20. und daſelbſt *Gataker.*

***) *Diog.* VII, 119.

†) *Senec.* ep. 83.

††) Ep. 65.

iſt mächtiger, als die leidende Materie. Die Stelle, welche Gott in der Welt einnimmt, nimmt die Seele in dem Menſchen ein, was dort Materie iſt, das iſt für uns der Körper. Möge alſo das Geringere dem Beſſeren dienen." Die Geſetze der Natur betrachteten ſie als göttliche Geſetze, nicht aber Gott als die Natur ſelbſt und nicht einmal bloß als das Naturgeſetz. Eben deswegen haben bei ihnen die Ausdrücke: Gott folgen und der Natur folgen an ſich keinen vollkommen identiſchen Sinn, wiewohl durch beide allerdings in Anſehung des Effects dieſelbige tugendhafte Handlungsweiſe bezeichnet wird.

Eben ſo betrachteten ſie zwar die menſchliche Vernunft als etwas Göttliches, als einen Theil der göttlichen Vernunft, doch nicht als vollkommen identiſch mit ihr. Sie beſchreiben ſie zugleich als etwas perſönlich Freies, was dem göttlichen, in ihr geoffenbarten Geſetze folgen oder widerſtreben kann. Die Vernunft, ſagt Epiktet, ſteht allein in unſerer Macht, waltet über alle ſinnliche Eindrücke und gebraucht ſie recht, alles Uebrige ſteht nicht in unſerer Macht, ſie iſt das Vermögen, zu begehren und zu verabſcheuen, wer ſie pflegt und Alles auf ſie ſetzt, iſt frei und glücklich. Alles Uebrige muß man Gott überlaſſen und denken, daß er es nicht anders einrichten konnte *). Und Antoninus **): die Vernunft iſt ſich ſelbſt genug und ihren Werken ge-

*) Arrian. I, 1, 7. 12—17.
**) V, 14.

wachſen, ſie hat ihr eigenes Princip *) und geht ihren geraden Weg zum Zwecke. Sie iſt der Genius, welchen Jupiter als einen von ſich abgeriſſenen Theil dem Menſchen mitgetheilt hat **). Sie iſt das zum Gebieten in dem Menſchen Beſtimmte, welches ſich ſelbſt erregt und regiert, aus ſich ſelbſt macht, was es will und ſich alle Begebenheiten ſo erſcheinen läßt, wie ſie will ***).

Unter dem Endzwecke oder höchſten Gute verſtanden die Stoiker bald das bisher erklärte Princip ſelbſt, bald das, was man vermöge deſſelben erſtreben ſoll und wirklich erreicht. Aus dieſem Geſichtspuncte betrachteten ſie es ſelbſt noch beſonders und redeten daher viel vom Guten und Nützlichen, vom Böſen und Schädlichen, vom Gleichgültigen von verſchiedenen Gattungen der Güter, vom einigen wahren oder höchſten Gute und Uebel. Nicht Alles, was ſich über dieſe Gegenſtände in ihren Schriften findet, läßt ſich in Harmonie bringen, dies kommt aber daher, weil die Widerſprüche theils in ihren Lehren ſelbſt, theils in den verſchiedenen Meinungen gewiſſer Stoiker liegen.

Das Wort: gut, welches im Griechiſchen eben ſo zweideutig iſt, als im Deutſchen und in

*) ορμαται απο της οικειας αρχης.

**) V, 27.

***) VI, 8.

mehreren anderen Sprachen, wollte Zeno nur von dem gebraucht wiſſen, was der Natur, der Vernunft, dem Willen Gottes gemäß iſt, und in unſerer Macht ſteht, er wollte es ſcharf von demjenigtn unterſcheiden, was bloß angenehm iſt, bloß als ſolches begehrt wird und nicht von uns abhängt. Genau genommen war alſo bei ihm nicht von dem höchſten, vornehmſten, erſten und umfaſſendſten aller Güter die Rede, ſondern von dem, was allein gut iſt, von dem einigen Guten oder Gute, welches nicht nur dem Grade, ſondern der Art und Beſchaffenheit nach von allen anderen Dingen verſchieden iſt. Dies war etwas Unterſcheidendes in ſeiner Ethik und darinn ſind ihm alle beſſere Mitglieder ſeiner Schule gefolgt.

Das Gute erklärten die Stoiker für etwas Abſolutes, was das, was es iſt, ſchon an ſich iſt und zugleich für das, was abſolut, immer, überall, unter allen Umſtänden nützlich iſt *). Unter dem Nützlichen aber verſtanden ſie nicht das, was Vergnügen, ſinnliche Luſt, Vortheile, Reichthum, Ehre, Macht u. ſ. w. gewährt, ſondern was ſittlich vervollkommnet und glückſeelig macht. Nützen, ſagten ſie, heißt ſo viel, als in eine tugendhafte Bewegung oder in einen tugendhaften Zuſtand verſetzen **). Gott ſelbſt

*) Die verſchiedenen Stoiſchen Definitionen des Guten, die Sextus Pyrrh. Hyp. III, 21. adv. Ethic. §. 28 sqq. anführt, geben insgeſammt auf das Nützliche.

**) ωφελειν εστι κινειν η ισχειν κατ' αρετην Diog. VII, 104.

iſt nützlich d. h. die Quelle des allgemeinen Beſten *). Auch das Gute iſt nützlich; demnach iſt da, wo das Weſen Gottes iſt, auch das Weſen des Guten. Das Weſen Gottes aber iſt nicht Fleiſch, Land u. ſ. w. ſondern Geiſt, Wiſſenſchaft, richtige Vernunft. Hier mußt du alſo das Weſen des Guten ſuchen **). Nach ihrer Vorſtellung kann etwas wohl auch nützlich ſeyn, ohne gut zu ſeyn, aber nur das Gute iſt jederzeit nützlich ***).

Das Gute war ihnen auch das an ſich Begehrungswürdige †), das wahrhaft Brauchbare, Fruchtbare, Rühmliche, Rechte, Schöne, Anſtändige ††).

Sie ſagten ferner: Gut iſt die Tugend als Gemüthsſtimmung, Geſinnung, Fertigkeit, als That und in Handlungen beſtehend, als Tugendhafter oder ſofern ein Weſen ſie beſitzt und übt †††).

Das einige Gut ließen ſie in der Tugend d. i. in dem harmoniſchen, naturgemäßen, vernünftigen,

---

*) Ο θεος ωφελιμος Arrian. II, 8, 1. εις το κοινον ωφελιμος I, 19, 12.

**) Arrian. II, 8, 1. 2.

***) Arrian. II, 26, 2. und daſelbſt die Ausleger.

†) Arrian. III, 3, 2. Senec. ep. 118.

††) Diog. VII. 98. 99. 100 101. Cic. Fin. III, 8.

†††) Diog. VII, 94. mit welchem, wie ſchon Menage bemerkt hat, zur Ergänzung Sextus adv. Ethic. §.

gottſeeligen und glückſeeligen Leben beſtehen. Die Tugend war ihnen Glückſeeligkeit, der ungehinderte, glückliche Lauf des Lebens, aber deswegen war ihnen die Glückſeeligkeit nicht, wie man gewöhnlich behauptet, ganz identiſch mit der Tugend und auch nicht der einige Verpflichtungs- und Beweggrund derſelben. Sie war unzertrennlich mit der Tugend verknüpft, machte aber die Tugend nicht aus. Die Stoiker ſagten freilich oft, daß tugendhaft und glückſeelig leben einerlei ſey, aber ſie wollten es nur recht ſtark gegen anders denkende Secten ausdrücken, daß die Glückſeeligkeit ganz unzertrennlich von der Tugend, daß ſie nicht bloß eine zufällige, zuweilen ausbleibende Folge der Tugend oder eine anders woher ertheilte Belohnung derſelben, ſondern innig in ſie ſelbſt verwebt ſey. Sie fiengen bei der Beſtimmung des Begriffs der Tugend nicht mit der Glückſeeligkeit, ſondern mit etwas Anderem an, was vor ihr hergehen müſſe. In einer Unterredung zwiſchen Epiktet und einem Epikuräer, welche Arrian anführt, heißt es: "Sind die Güter der Seele freiwillig oder unfreiwillig? Sie ſind freiwillig. Iſt das geiſtige Vergnügen etwas Freiwilliges? Ja. Wie entſteht es aber? Etwa durch ſich ſelbſt? Dies aber läßt ſich nicht begreifen: denn es muß ein Weſen des Guten vorhergehen und beſtehen, deſſen wir uns erſt bemächtigen müſſen, ehe wir jenes Vergnügen empfinden können.

23 sqq. und Pyrrh. hyp. III, 21. verbunden werden muß.

Auch dies gab der **Epikuräer** zu. Woraus ent- ſpringt jenes geiſtige Vergnügen? Wenn es aus dem Geiſtigen entſpringt, ſo iſt das Weſen des Guten gefunden: denn das Gute kann nichts anders ſeyn, als das, worüber wir vernünftigerweiſe unſer Gemüth in Freude erheben. Wenn das, was vorhergeht, nicht gut iſt, ſo kann auch das daraus Entſtehende nicht gut ſeyn *)." Das **geiſtige Vergnügen** iſt hier, was ſonſt **Glückſeeligkeit** heißt, und jener Ausdruck wird nur deswegen gebraucht, weil wider einen **Epikuräer** geſtritten wird. Es heißt auch die **vernünftige Erhebung** der Seele, welcher die **unvernünftige** oder die ſinnliche Luſt entgegengeſetzt wird **). Dieſe Glückſeeligkeit wird auch ſonſt als eine erfreuende Empfindung beſchrieben, die von der ſittlichguten Geſinnung nicht getrennt werden kann und aus ihrem Weſen hervorgeht. Der Sittlichgute iſt ſelbſt Schöpfer ſeines Zuſtands, unabhängig von Dingen, die nicht in ſeiner Macht ſtehen, ſein Leben fließt ohne Störung und Unordnung dahin, ſeine Zufriedenheit quillt ganz aus ihm ſelbſt, ſeine Seele iſt geſund und ſtark, er bedarf nichts außer ſich zu ſeiner Glückſeeligkeit, er iſt ſeelig, wie Gott ***). Dieſe Glückſeeligkeit iſt aller-

*) **Arrian.** III, 7, 5—7.

**) *ευλογος επαρσις — αλογος επαρσις.* Diog. VII, 114. 116.

***) **Seneca** de vita beata ep. 23. 59. 92. 124. **Antonin.** II, 10. X, 1. VII, 17. **Stobaei** Eclog. eth. II. 138. **Diog.** VII, 88.

dings ein Beweggrund guter Handlungen, ſelbſt Endzweck, ſofern ſie das Letzte iſt, wohin die Tugend führt, aber Gott iſt der urſprüngliche Beweg- und Verpflichtungsgrund, und die Tugend ſelbſt iſt in den Endzweck mit eingeſchloſſen. Ohne die Tugend kann die Glückſeeligkeit und dieſe ohne jene nicht gedacht werden. Sie iſt ganz verſchieden von dem ſinnlichen Vergnügen, an welchem die Vernunft keinen Antheil hat, von der Wolluſt, die etwas Thieriſches iſt, von jeder ſinnlichen Luſt, die Eckel, Ueberdruß, Reue verurſacht, nicht durch uns ſelbſt geſchaffen wird und nicht ganz in unſerer Macht ſteht *).

Ganz das Gegentheil iſt das Böſe, die Sünde, das Laſter. Zwiſchen ihnen und der Tugend liegt nichts in der Mitte. Beide ſchließen einander aufs ſtrengſte aus, es gibt hier nichts Halbes und Getheiltes. Von jedem Dinge exiſtirt das Gegentheil, alſo auch von der Tugend. Das Böſe iſt in ſich widerſprechend. Der Sünder meint, recht zu handeln, und handelt unrecht und thut alſo das nicht, was er ſelbſt will **). Er denkt und handelt unvernünftig, widernatürlich, gottlos. Das Böſe iſt das einige Uebel und macht jederzeit unglückſeelig ***).

---

*) S. II. cit. u. Arrian. III, 7.

**) Diog. VII, 91. 121. Arrian. II, 26.

***) Arrian. IV, 5. Man findet auch den Satz, daß der Menſch zwar nicht ohne Sünde aber doch beſtändig darauf bedacht ſeyn könne, nicht zu ſündigen IV, 12. 19—21. welches ſich nicht wohl mit

Außer dem Guten und Böſen iſt durchaus alles gleichgültig. Die gleichgültigen Dinge an ſich können den Werth und die Glückſeeligkeit der Menſchen weder erhöhen noch vermindern, wiewohl ſie allerdings begehrt und verabſcheut werden *). Wenn ſie aber auch an ſich gleichgültig ſind, ſo iſt es doch ihr Gebrauch nicht, dieſer iſt entweder gut oder böſe und ſteht in unſerer Macht **). Bei dem Gebrauch der gleichgültigen Dinge kann man Erhebung, Ruhe, Feſtigkeit mit Sorgfalt beweiſen. Es iſt freilich ſchwer, dies zu vereinigen, weil eben dieſe Sorgfalt von dieſen Dingen afficirt wird, allein man kann ſich doch durch jene Tugenden über dieſe Eindrücke erheben und dadurch glückſeelig werden ***). Das Leben iſt auch etwas Gleichgültiges, nicht aber der Gebrauch deſſelben †). Man kann von allen äußeren Dingen Nutzen ziehen, nämlich moraliſchen, durch rechten Gebrauch ††). Immer kommt es darauf an,

---

dem ſtrengen Gegenſatze zwiſchen Sünde und Tugend und mit der Vollkommenheit des Tugendhaften vereinigen läßt.

*) Diog. VII, 104. Stob. II. 142. e. Ueber die verſchiedenen Bedeutungen von αδιαφορον ſ. Sext. Hyp. III, 22. e.

**) Arrian. II, 5, 1. αι υλαι αδιαφοροι, η δε χρησις ουκ αδιαφορος 2. η χρησις η κακον η αγαθον, αλλ' επι μοι.

***) L. c. II, 5.

†) L. c. II, 6, 1.

††) L. c. III, 20.

auch bei der Beſchäftigung mit gleichgültigen Dingen das Gute zu wollen, da thut man ſeine Pflicht, wenn man ſeinen Zweck auch nicht erreicht *). Die in dem Menſchen gebietende Kraft wendet ſich leicht auf das, was in der Welt möglich und erlaubt iſt, aber ſie hat keine Liebe für die Stoffe oder Gegenſtände, die ja nicht in ihrer Macht ſtehen und daher gleichgültig ſind, ſondern iſt nur darauf bedacht, ſie recht zu bearbeiten und eine Auswahl unter ihnen zu treffen, ſie übt ſich an den ihr entgegenſtrebenden Gegenſtänden und bemächtigt ſich derſelben **).

Ohnerachtet aber alle Dinge außer der Tugend und dem Laſter gleichgültig ſind und jene das einige Gut, dieſes das einige Uebel iſt, ſo haben doch auch jene Dinge einen gewiſſen Werth oder Unwerth oder keines von beiden. Ihr Werth oder Unwerth iſt aber nur relativ, nicht abſolut.

Diejenigen, welche Werth haben, ſind annehmlich (ληπτα) weil ſie der menſchlichen Natur angemeſſen ſind. Sie erregen nach der Einrichtung unſerer Natur von ſelbſt ein Begehren, aber wir ſollen ſie nicht mit Heftigkeit und Unruhe begehren, ſondern nur annehmen und dem Gegentheile vorziehen. Unter dieſen Dingen haben wiederum einige einen höheren Werth, als andere Dinge dieſer Art,

*) L. c. III, 24, 44—63.

**) L. c. IV, 1.

ſie werden um ihrer ſelbſt willen begehrt und angenommen z. E. Geſundheit, eine glückliche Organiſation, Schmerzloſigkeit, Schönheit des Körpers. Solche Dinge heißen vorzügliche (προηγμενα). Andere haben einen geringeren Werth, ſie werden als Mittel ſich die vorzüglichere zu verſchaffen, angenommen z. E. Reichthum, Ehre.

Diejenigen, welche Unwerth haben, ſind der menſchlichen Natur unangemeſſen und unannehmlich (αληπτα) und zwar entweder mehr (αποπροηγμενα) wie Krankheit, Verluſt der Sinne, Schmerz u. ſ. w. oder weniger, wie Armuth, Schande u. ſ. w.

Mitteldinge (μεσα) wie bloße Vermögen oder Kräfte, welche weder Werth noch Unwerth haben und auf gute oder böſe Art angewandt werden können *).

Schon der Stoiker Ariſton erinnerte wider dieſe Beſtimmungen, daß gleichgültige Dinge überhaupt keinen Werth oder Unwerth haben, daß ſie einerlei mit den Mitteldingen ſeyen, weil ſie ſonſt auch Güter oder Uebel müßten ſeyn können. Die meiſten Stoiker aber blieben dabei, daß dieſe Dinge zwar einen größeren oder geringeren Werth oder Unwerth für das phyſiſche und in Anſehung des Gebrauchs, wozu ſie ſich eignen, auch für das moraliſche

*) Ueber dieſe Eintheilung Diog. VII, 101—107. Sext. Hyp. III, 23. adv. Math. XI, 59 sqq. Stob. l. c. II. 142 sqq. Cic. acad. I, 10.

Leben haben, aber dennoch keine Güter oder Uebel ſeyen, weil ſie nicht in der Macht des Menſchen ſtehen und ihn weder glückſeelig noch unglückſeelig machen. Die Tugend und Glückſeeligkeit war ihnen alſo nicht bloß das, was den höchſten Werth unter allen Dingen von Werth hat, ſondern gehörte in eine ganz andere Claſſe und war das einige Gut. Herillus nannte die annehmlichen Dinge auch einen Zweck und die Tugend ſammt der Glückſeeligkeit den Endzweck, welches gleichfalls der ſtrengen Stoiſchen Lehre zuwider war, indem doch auf dieſe Art beide in Eine Claſſe gerechnet wurden. Uebrigens gab es doch bald Stoiker, welche auch andere Dinge außer der Tugend und Glückſeeligkeit und ihrem Gegentheile Güter und Uebel nannten und mancherlei Eintheilungen davon machten, welche hier nicht angeführt zu werden brauchen, um ſo weniger, da ſie den urſprünglichen Grundſätzen in der That zum Theil widerſprechen *).

Die Lehre von den ſittlichen Handlungen und Pflichten haben die Stoiker nach dem Zeugniſſe des Alterthums ſorgfältiger unterſucht, genauer beſtimmt und mehr erläutert, als vorher geſchehen war. Es wird ſelbſt angeführt, daß Zeno das Wort καθηκον zuerſt wo nicht gebildet, doch in dieſem

*) Diog. VII, 95—103. Stob. p. 91 sqq. 125 sqq. Er ſchreibt hie und da ſchon dem Zeno zu, was ihm nicht zuzugehören ſcheint.

Sinne gebraucht habe *). Allein was uns die Alten von der **Stoiſchen** Pflichtenlehre aufbewahrt haben, iſt zum Theil widerſprechend und verworren und daher auch ſehr verſchieden erklärt worden, ſelbſt noch von **Tiedemann** **) und **Tennemann** ***). Jener ſchreibt dieſen Philoſophen folgende hiehergehörige Meinungen zu. Eine Pflicht iſt eine Handlung, die ſo verrichtet wird, daß man einen annehmlichen und vernünftigen Grund angeben kann, warum ſie verrichtet iſt oder verrichtet werden mußte †). Aus dieſer Definition erhellt, daß die Pflichten ſich mit **Mitteldingen** beſchäftigen, weil nur dieſe **vorgezogen** und nach vernünftigen Gründen **genommen** werden können, und daß die **Pflichten ſelbſt Mitteldinge**, nicht vollkommene tugendhafte Handlungen oder Güter ſind: denn wenn ſie das wären, ſo müßten ſie ſich auf die Geſetze der Tugend gründen und aus den Tugenden unmittelbar fließen ††). In den **akademiſchen Fragen** hat **Cicero** offen-

*) Diog. VII, 108. κατωνομασθαι δε ουτως υπο πρωτον Ζηνωνος το καθηκον, απο του κατα τινας ηκειν, της προσοναμασιας ειλημμενης. Das Wort wurde wirklich ſchon früher gebraucht, aber nicht in dieſem beſtimmten und gewöhnlichen moraliſchen Sinne.

**) Syſt. der ſtoiſchen Phil. III. 299—308.

***) Geſch. der Philoſ. IV. 90—92. 106—111. 115. f.

†) Officium, καθηκον Cic. Fin. III, 17. de offic. I, 3. Laert. VII, 107.

††) Cic. Fin. III, 17. Officium medium quoddam esse, quod neque in bonis ponatur, neque in contrariis.

bar ein Verſehen begangen, indem er die Pflichten zu denjenigen Dingen rechnet, die weder der Pflicht gemäß, noch ihr entgegen ſind *). Laertz iſt aus einer ähnlichen Urſache fehlerhaft und einer Verbeſſerung bedürftig, denn er rechnet einige Pflichten zu den Mitteldingen, da er alle dahin hätte ziehen ſollen **). Daß die Pflichten zu den Mitteldingen gehören, beweist Cicero damit 1) man muß ſich mit Mitteldingen beſchäftigen und die Vernunft befiehlt uns, unter ihnen zu wählen; nun aber iſt das, was die Vernunft will, Pflicht, die Pflichten beſchäftigen ſich alſo mit Mitteldingen und ſind daher ſelbſt Mitteldinge. 2) Der Weiſe kann ſich gegen Mitteldinge nicht ganz gleichgültig verhalten, er muß eſſen, trinken, ſich kleiden, er urtheilt alſo, daß dies Pflicht ſey, da er nun in ſeinen Urtheilen untrüglich iſt, ſo iſt die Pflicht, die ſich mit Mitteldingen beſchäftiget, auch ſelbſt ein Mittelding; 3) es gibt vollkommene Handlungen, die den Geſetzen der Tugend genau gemäß ſind und aus ihnen unmittelbar folgen, es muß alſo auch ſolche geben, die nicht unmittelbar aus ihnen fließen und allen ihren Vorſchriften vollkommen angemeſſen ſind; 4) der Weiſe ſowohl als der Thor lieben ſich ſelbſt, ſuchen ſich zu erhalten, und beſchäftigen ſich daher mit Mitteldingen, folglich

---

*) I, 10. Inter recte factum et peccatum, officium et contra officium media quaedam locabat, recte facta sola in bonis actionibus ponens, prave id est peccata in malis, officia autem et servata praetermissaque media esse putabat.

**) VII, 110.

geht die Pflicht Weiſe und Thoren an und iſt daher ein Mittelding *). Es gibt alſo zweierlei Arten von Handlungen 1) ſolche, die allemahl geſchehen müſſen und unmittelbar von der Tugend ſelbſt vorgeſchrieben werden z. E. klug ſeyn, gerecht handeln; ſie heißen καθηκοντα τελεια, auch κατορθωματα; 2) ſolche, die nicht allemahl geſchehen müſſen, nicht unmittelbar von der Tugend vorgeſchrieben werden z. E. Heirathen, Geſandſchaften übernehmen, καθηκοντα μεσα genannt **). Tiedemann ſelbſt bemerkt hier, daß das Geſchlecht dieſer beider Gattungen ſolche Handlungen ſeyen, zu welchen wir Verbindlichkeit oder vernünftigen Grund haben, daß dem Geſchlechte der Namen der Pflicht zugeſchrieben und hernach doch auch einer Gattung, nämlich der mittleren Pflicht allein der Namen der Pflicht gegeben werde. Dann führt er noch andere ſtoiſche Eintheilungen der Handlungen an 1) pflichtmäßige, pflichtwidrige und gleichgültige; die letzten ſind ſolche, welche die Vernunft weder gebietet, noch verbietet z. E. die Feder in die Hand nehmen, Spreu aufheben ***); 2) unveränderliche Pflichten, die unter allen Umſtänden geübt werden müſſen, wie die Sorge für die Geſundheit, und veränderliche, die nur unter gewiſſen Umſtänden zu üben ſind, wie die Weg-

*) Fin. III, 17. 18.

**) Stob. Ecl. eth. p. 174. Cic. Off. I, 3.

***) Laert. VII, 108.

werfung des Vermögens *). 5) Solche, die zu allen Zeiten erfüllt werden ſollen, wie tugendhaft leben, und andere, die man nur zu gewiſſen Zeiten verrichten ſoll, wie fragen, antworten **).

Man muß in der That über dieſe Beſtimmungen und Eintheilungen erſtaunen. Die Pflichten überhaupt ſollen ſich nur mit Mitteldingen beſchäftigen und ſelbſt Mitteldinge ſeyn, ſie ſollen ſich nicht auf die Tugendgeſetze gründen, und doch ſoll die Vernunft ſie gebieten, doch ſoll es hernach wieder beſondere mittlere Pflichten geben, und von dieſen werden wiederum gleichgültige und veränderliche unterſchieden. Die Eintheilungen ſcheinen zum Theil identiſch zu ſeyn. Entweder haben die *ſtoiſchen* Lehrer ſelbſt hier eine Verwirrung angerichtet, die man von ihnen gar nicht erwarten ſollte, oder ihre Lehren ſind von den Alten entſtellt, etwa nur halb und einſeitig berichtet oder von *Tiedemann* wenigſtens nicht richtig verſtanden und erklärt worden.

Tennemanns Vorſtellung und Erklärung iſt ſchon zuſammenhängender und klarer.

Καθηκον iſt nicht einerlei mit *Pflicht*, denn da würde herauskommen, daß es *Pflichten gibt*, die *keine Pflichten* ſind, die unter die gleichgültigen,

*) Laert. VII, 109. καθηκοντα περιστατικα, και ανευ περιστασεως.

**) L. c.

weder guten noch böſen Dinge gehören. Im allgemeinen Sinne ſind *καθηκοντα* **Handlungen**, welche durch Naturkräfte bewirkt und dem Zuſtande des Wirkenden angemeſſen ſind. Inſofern kann man auch den Thieren ſolche Handlungen zuſchreiben, nur daß ſie bei den Menſchen aus vernünftigen Begehrungen entſpringen. Es ſind bei den Menſchen überhaupt ſolche, von welchen man einen vernünftigen Grund angeben kann *). Sonſt nehmen die **Stoiker** *καθηκον* in einer zweifachen Bedeutung: 1) eine Handlung, welche die Vernunft in Rückſicht auf die **annehmlichen** oder **verwerflichen Dinge** billiget, welche aus Trieben und Neigungen, die aber vernünftigen Maximen unterworfen ſind, entſpringen z. E. Heirathen, für ſeine Geſundheit ſorgen, Eltern, Brüder, Vaterland lieben u. ſ. w. **). Solche Handlungen ſchreibt die Vernunft als **Mittel** zu einem Zwecke oder zur Befriedigung einer Neigung vor; 2) eine Handlung, welche zwar dem Moralgeſetze gemäß iſt, welcher aber doch, um vollkommen ſittlich zu ſeyn, noch etwas fehlt, nämlich die gute Geſinnung, welche übrigens die Vernunft darum vorſchreibt, weil ſie **an ſich** gut iſt ***).

Καθηκοντα ſind alſo überhaupt vernünftige Handlungen. Dieſe ſind wiederum entweder **vollkommen vernünftige** *τελεια* **rechte** *κατορθωματα*

---

*) Diog. VII, 108. Stob. II. 168. Heer.

**) Cic. Fin. III, 17. Diog. et Stob. l. c.

***) Cic. l. c. 18.

tugendhafte κατ' αρετην oder nicht ſittliche, mittlere μεσα. Jene ſind ſolche, die zugleich dem Moralgeſetze gemäß ſind und aus einer guten Geſinnung entſpringen. Die mittleren aber ſind ſolche, welche weder gut noch böſe ſind *). Die Stoiker pflegten bloß die officia media d. i. diejenigen Handlungen vorzutragen, welche dem Sittengeſetze gemäß ſind oder ihm nicht widerſtreiten, ſo wie ſie von gewöhnlichen Menſchen ausgeübt werden, ohne auf die formale Geſinnung zu ſehen, wodurch ſie erſt ſittlich gute Handlungen werden oder mit andern Worten, ſie handelten mehr die materiale als formale Pflichtenlehre ab **). Dieſes hat ſeinen Grund darin, daß ſie die Menſchen in zwei Claſſen abtheilen, in gute und böſe ***), unter jenen aber ſich vollkommen heilige Menſchen denken, welche für andere ein Muſter ſind und daß ſie die Anlage zur Moralität nicht als etwas Angeborenes, allen Menſchen zukommendes, ſondern die Moralität ſelbſt als einen angeborenen Vorzug einiger Menſchen betrachten. Für dieſe Weiſe ſind Vorſchriften ihres Verhaltens überflüſſig; denn ſie ſind ſich ſelbſt Geſetz, durch freie Befolgung deſſen, was das Geſetz gebietet; für die Thoren aber ſind ſie vergeblich, weil dieſe nicht das Geſetz, noch was es zu ihnen ſpricht, verſtehen †).

*) Stob. II. 158. Cic. Fin. III, 7. 14. 17. Offic. I, 3.

**) Cic. Fin. III, 18. s.

***) Stob. 193.

†) Stob. 206. Plutarch. Stoicor. repugn. p. 1037. Senec. ep. 94.

Für die Menſchen, welche zwiſchen den Weiſen und Thoren mitten inne ſtehen, welche erſt weiſe und tugendhaft zu werden ſtreben, ſtellten die Stoiker keine Vorſchriften zum legalen Handeln auf, weil ſie dieſe gewöhnlich mit den Thoren in eine Claſſe ſetzen und nach dem Grundſatze, daß es zwiſchen Tugend und Laſter nichts Mittleres gibt, nicht wohl anders konnten.

Mit allem dieſem aber ſind die Dunkelheiten in der Pflichtenlehre dieſer Philoſophen noch nicht ganz aufgehellt und die Widerſprüche nicht gehoben, dieſe in gewiſſer Rückſicht ſogar vermehrt. Zuerſt: was iſt das für eine Eintheilung? Anfangs werden unter *καθηκοντα* nur Handlungen verſtanden, die ſich auf die Triebe und Neigungen beziehen und welche zwar Legalität, aber keine innere Moralität an ſich haben. Sie ſind aber doch vernünftige Handlungen, unter welchen auch die vollkommen vernünftigen begriffen ſind, die aus guter Geſinnung entſpringen. Und gehören dann zu dieſen vollkommenen Handlungen nicht auch ſolche, die ſich auf die Triebe und Neigungen beziehen? Warum iſt nicht eher ſo eingetheilt: Vollk. vern. — unvollk. vern. — mittlere? Und wie kommen dann die mittlere, die gar nicht ſittlich, weder gut noch böſe ſeyn ſollen, unter die vernünftige Handlungen? Und warum heißen dann nachher diejenigen Handlungen officia media, welche dem Moralgeſetze gemäß ſind, wie ſie von den gewöhnlichen Menſchen geübt worden, ohne auf die Geſinnung zu ſehen? Das ſind ja keine **mittlere Pflichten** oder Handlungen, ſondern *καθηκοντα* der zweiten Art. Oder

ſind dieſe officia media etwas anders, als was vorher μεσα hieß? Selbſt das iſt aber noch ſehr ungewiß, daß καϑηκοντα auch ſolche Handlungen bezeichnet, welchen zwar die Legalität aber nicht die Moralität zukommt. In der Stelle bei Cicero Fin. III, 18. iſt dies nicht zu entdecken. Eben ſo iſt es auch nicht gewiß, daß der unterſcheidende Character der κατορϑωματα darinn beſteht, daß ſie aus der guten Geſinnung entſtehen. Es läßt ſich dafür nichts ſagen, als daß ſie in den angeführten Stellen Wirkungen und Handlung nach der Tugend und nach der richtigen Vernunft heißen, welches aber überhaupt oft von den guten Handlungen auch ohne Beziehung auf die Geſinnung geſagt wird. Dieſe wird bei den vollkommenen Handlungen nie ausdrücklich genannt und deutlich beſchrieben. Wenn endlich die ſtoiſchen Lehrer die Ethik weder für Weiſe, noch für Thoren, noch für die nach Weisheit ſtrebende vortrugen, ſo iſt gar nicht einzuſehen, für wen ſie dann dieſelbe vorgetragen haben? Wenn ſie dieſelbe etwa für ſolche vortrugen, die noch unverdorben ſind und noch nicht nach Weisheit ſtreben, ſo iſt nicht einzuſehen, warum nicht auch für ſolche, die ſchon nach Weisheit ſtreben und wahrlich von ihnen nicht unter die Thoren gezählt wurden. Daß ſie die Moralität als einen angeborenen Vorzug gewiſſer Menſchen betrachteten, habe ich nirgends in ihren Schriften finden können, wohl aber, daß ſie gewiſſen Menſchen mehr natürliche Anlage zur Moralität zuſchrieben, als anderen, wie auch ſchon Plato gethan hatte.

Alles wohl überlegt, habe ich nur folgende Reſultate finden können, durch welche mehr Uebereinſtimmung in die **Stoiſche** Pflichtenlehre kommt und nach welchen die alten Schriftſteller nicht unwahr berichtet, ſondern nur zuweilen ſich nicht beſtimmt und deutlich ausgedrückt und auch die **Stoiker** im Ganzen richtig geurtheilt haben.

Καθηκον kann man allerdings durch **Pflicht** überſetzen, ſofern auch wir darunter eine durch das Moralgeſetz vorgeſchriebene **Handlung** verſtehen, und ſelbſt die καθηκοντα μεσα, wie wir hernach ſehen werden, Pflichten ſind. Man kann es aber auch durch **Handlungen** geben.

Das Wort wird theils in einem **allgemeinen Sinne** von allen Pflichten, theils in einem **beſonderen** von einer gewiſſen Gattung derſelben gebraucht.

Im **allgemeinen** Sinne iſt καθηκον das, was einem Weſen zukommt, was ſich für daſſelbe paßt und ſchicklich iſt, eine Thätigkeit und Wirkung, welche der natürlichen Einrichtung eines Weſens eigen iſt *). Inſofern gibt es auch καθηκοντα oder **ſchickliche Handlungen** der **Thiere** **), ja der **Pflan-**

*) κατωνομασθαι το καθηκον απο του κατα τινας ἥκειν — ενεργημα αυτο ειναι, ταις κατα φυσιν κατασκευαις οικειον. Laert. VII, 108.

**) τουτο δε διατεινειν εις τα αλογα των ζωων,

zen *). Da aber der Menſch auch Vernunft beſitzt, ſo ſind bei ihm die ſchicklichen Handlungen zugleich vernünftige **).

Im beſonderen Sinne iſt das καθηκον entweder καθηκον ſchlechthin und wie wir es nennen unvollkommene Pflicht oder καθηκον τελειον vollkommene Pflicht.

Das καθηκον ſchlechthin heißt auch μεσον, bei Cicero bald officium, bald officium medium genannt. Die dahin gehörigen Handlungen ſind nur unter gewiſſen Umſtänden und zu gewiſſen Zeiten Pflichten und inſofern an ſich betrachtet weder gut noch böſe, wie z. E. die Selbſtentleibung bald pflichtmäßig, bald pflichtwidrig ſeyn kann. Sie beziehen ſich auf Dinge, die zwar an ſich, doch nicht in Anſehung des Gebrauchs gleichgültig ſind. Etwas anders ſind die ganz gleichgültigen, geringfügigen Handlungen, die niemals Pflichten oder pflichtwidrig ſind.

Die vollkommenen oder unveränderlichen Pflichten καθηκοντα τελεια ſind ſolche, die unter allen Umſtänden und zu allen Zeiten erfüllt werden

---

ενεργει γαρ τι κ'ακεινα ακολουθως τῃ ἑαυτων φυσει. Stob. 158.

*) Diog. VII, 107. οπερ και ἐπι τα φυτα διατεινει.

**) ευλογον ισχει απολογισμον. Diog. l. c.

ſollen und ihnen gemäße Handlungen heißen κατορθωματα *).

Die Tugend iſt eine Stimmung und Fertigkeit des Gemüths in der Erkenntniß und wirklichen Vollbringung des Guten **), wie es vorher beſtimmt worden iſt. Sie kann daher ohne Grundſätze und Ueberzeugungen nicht Statt finden, ſie iſt eine Wiſſenſchaft und Kunſt, ſofern ſie nach ſicheren Erkenntniſſen Werke hervorbringt ***). Da ſie durch ſich ſelbſt begehrungswürdig iſt, ſo wird ſie auch bloß um ihrer ſelbſt willen, nicht aus Furcht oder Hoffnung, oder wegen irgend eines äußeren Dings geübt, übrigens iſt die Glückſeeligkeit in ſie eingeſchloſſen †). Sie iſt auf das Einige Gut gerich-

*) Epiktet bei Arrian. III, 14, 7. ſcheint alles dies kurz ſo auszudrücken: των πραττομενων τα μεν προηγουμενως πραττεται, τα δε κατα περιστασιν, τα δε κατ' οικονομιαν, τα δε κατα συμπεριφοραν, τα δε κατ' ενστασιν. Uebrigens ſ. man über den näheren Sinn dieſer Stelle Schweighäuſers Ausgabe und Index graecit.

**) διαθεσις ψυχης Stob. II. 104. affectio animi constans Cic. Tusc. IV, 16. Diog. VII, 89. s. θεωρειν και πραττειν. Stob. 112.

***) Stob. 110.

†) Diog. VII, 89. Zeno, Chryſipp, Hekaton erklärten die Tugend für allein zureichend zur Glückſeeligkeit, Panätius u. Poſidonius aber meinten, daß

tet, ſie iſt die Eine thätige, in dem Menſchen herrſchende Vernunft, das einſtimmige Denken und Handeln und daher ſelbſt nur Eine. Sie wird immer gebraucht und iſt nie müſſig, der Tugendhafte bedient ſich immer ſeiner vollkommenen Seele, die Tugend kann eben deswegen und weil ſie auf feſten Grundſätzen beruht, nie verloren werden *). Es kommt bei ihr nicht auf die Menge der tugendhaften Handlungen an, ſchon in einer einigen ſolchen Handlung kann ſich die ganze Kraft der Tugend zeigen, und dieſe iſt überall, wo ſie iſt, vollkommen, ſelbſt wenn dem guten Willen und Vorſatz der Erfolg und die Ausführung nicht entſpricht **). Die Tugend kann gelehrt werden, indem durch Belehrung aus böſen Menſchen gute gemacht werden und es bei der Tugend vor allen Dingen auf richtige Erkenntniß des Guten ankommt ***). Die Tugend ſelbſt und

---

auch noch Geſundheit und Kraft des Körpers zur Glückſeeligkeit erfordert werde l. c. 128.

*) So Cleanth Diog. §. 127. s. Chryſipp aber urtheilte, ſie könne verloren werden δια μεθην και μελαγχολιαν.

**) Antonin. III, 7. s. VIII, 32. XI, 1. XII, 35. Cic. Fin. III, 9. quicquid a sapiente proficiscitur, id continuo debet expletum esse omnibus suis partibus — ut peccatum est sine effectu, non in posteris et consequentibus sed in primis, sic ea, quae proficiscuntur a virtute, susceptione prima non perfectione, recta sunt judicanda.

***) Diog. VII, 91. werden Chryſipp, Cleanth, Poſidon und Hekaton als Vertheidiger der Lehrbarkeit der Tugend genannt.

an ſich hat keine Grade, denn da würde ſie mit dem Laſter, welches ſie ganz ausſchließt, vermiſcht ſeyn, jedoch kann ſie ſich gewiſſermaßen mehr oder weniger ergießen, ausdehnen, äußern *). Man kann alſo insofern wenigſtens, in der Tugend fortſchreiten. Der, welcher in derſelben noch gar nicht angefangen hat, heißt ein Idiote, ein Ungebildeter (ἰδιωτης, απαιδευτος), derjenige, welcher die ſittlichen Grundſätze kennt und in der praktiſchen Uebung derſelben gewiſſe Fortſchritte gemacht hat, führt einen beſonderen Namen: προκοπτων, der, welcher den höchſten Grad darinn erreicht hat, heißt der Weiſe, auch der Philoſoph **).

Die Tugend, obgleich nur Eine, hat doch verſchiedene Beziehungen und Gegenſtände, und theilt ſich insofern in vier Haupttugenden. Jede derſelben iſt eine vernünftige Erkenntniß oder Wiſſenſchaft und eine gleiche Handlungsweiſe 1) in Beziehung auf die Handlungen, welche überhaupt zu thun und zu laſſen ſind — Weisheit, φρονησις 2) — auf Begehrungen und Verwerfungen, auf das Gute und Gleichgültige — Mäßigung, σωφροσυνη 3) — auf das Furchtbare — Tapfer=

*) Non crescere attamen fundi quodammodo et quasi dilatari. Cic. Fin. III. 15.

**) Arrian. I, 4. §. 18—21. Senec. ep. 35. 71. 75. 109. Heyne ad Epict. Enchir. 12. Simplic. ad 48.

keit, ανδρια 4) — auf das Recht — Gerechtigkeit, δικαιοσυνη *).

Man findet auch die Eintheilungen in contemplative und active, in logiſche, phyſiſche und moraliſche Tugenden, und noch weitere Eintheilungen der Cardinaltugenden **).

Aus der Uebung dieſer Tugenden entſtehen andere, welche keine eigentliche Tugenden, ſondern Kräfte (δυναμεις) oder ein Zuſtand der Seele, den man durch Uebung erlangt, ſind, Geſundheit, Integrität, Stärke und Schönheit der Seele ***).

Die Tugenden ſind der Subſtanz nach einerlei mit dem gebietenden Theile der Seele (ηγεμονικον μερος της ψυχης), jede Tugend iſt ein Körper (σωμα) wie die Seele ſelbſt; dieſe iſt ein warmer Hauch (πνευμα ενθερμον), ein organiſches Weſen (ζωον) weil ſie lebt und empfindet und jede Tugend iſt gleichfalls ein ſolches Weſen †).

Alle eigentliche Tugenden haben gemeinſchaftliche Grundſätze und Einen Endzweck, daher können ſie

*) Stob. 102. 104. 108. Die Cardinaltugenden heißen τελειαι περι τον βιον. 110.

**) Laert. VII, 92.

***) Stob. 116.

†) Stob. 116. Senec. 113.

nicht getrennt werden, jede Tugend betrachtet auch die andere. Wer alſo eine Tugend hat, hat alle übrige, wiewohl allerdings jede wieder ihr Eigenthümliches hat *). Aus denſelbigen Gründen ſind alle Tugenden gleich **) d. h. von gleicher Würde und Größe ***).

Die Tugend und ihre Handlungen ſind dem Laſter und den Sünden aufs ſtrengſte entgegen. Es liegt nichts zwiſchen ihnen in der Mitte, was etwa aus beiden gemiſcht wäre †). Sünden und Laſter können nicht zunehmen und abnehmen, und alle ſind ſich gleich ††). Alles dies folgt aus der ſtrengen Entgegenſetzung und Ausſchließung der Tugend und des Laſters. Uebrigens kann ſich das Laſter, welches nur Eines iſt, allerdings mehr oder weniger ausdehnen †††) und es gibt eben ſo viele Hauptlaſter, als

*) Stob. 110.—116. Diog. VII, 125. s. Senec. ep. 67.

**) Stob. 102 sqq. Senec. ep. 66.

***) Tiedemann a. O. S. 162. verſteht dies nicht ſo, daß eine Cardinaltugend der andern, ſondern daß jede immer ſich ſelbſt gleich, alſo z. E. eine gerechte Handlung nicht gerechter, als die andere ſey, nachher läßt er jedoch S. 163. die Stoiker lehren, daß alle tugendhafte Handlungen gleich ſeyen. Ohnezweifel bezogen ſie die Gleichheit auf alle Tugenden und tugendhafte Handlungen.

†) Laert. VII, 127.

††) Cic. Parad. III, 1. Fin. III, 15. Stob. 218. 237.

†††) Cic. Fin. III, 48.

Haupttugenden, und eben ſo viele untergeordnete Laſter, als Tugenden *).

Alle Tugend gründet ſich auf eine *wahre Erkenntniß* und auf ein *richtiges Urtheil* vom *Guten* und *Böſen*. Es gibt in den Menſchen eine *angeborene Anlage zu moraliſchen Begriffen*, in welchen ſie alle übereinſtimmen und welche ſich ſelbſt einander nie widerſprechen. Wer ſollte z. E. nicht annehmen, daß das Gute nützlich und begehrungswürdig ſey, daß man ihm auf alle Weiſe nachſtreben ſolle, daß das Gerechte ſchön und anſtändig ſey? Nur in der *Anwendung* dieſer Begriffe auf das *Einzelne weichen die Menſchen von einander* ab, und zur richtigen Anwendung derſelben iſt Nachdenken und Philoſophie nothwendig **). Hat der Menſch das Gute und Böſe richtig erkannt, ſo entſteht von ſelbſt in ihm ein *Begehren* des *Guten* und ein *Streben* danach (die ορμη und ορεξις), ſo wie ein *Abſcheu* und eine *Abneigung* vor dem *Böſen* (αφορμη und εκκλισις). Der Menſch kann nichts begehren und verabſcheuen, als unter der Vorſtellung des Guten und Böſen. Iſt dieſe Vorſtellung wahr und durch die richtige Vernunft beſtimmt, wird ſie recht angewandt und auf ihre wahre Gegenſtände gerichtet, ſo entſtehen die *guten Gemüthsbewegungen* (ευπαθειαι) ***) und zwar

*) Laert. VII, 93. 95.

**) Dieſe Begriffe hießen προληψεις. Von ihnen handelt Epiktet Arrian. I, 22. II, 11, 3—25. cap. 17.

***) Laert. VII, 115. ſ.

1) **Freude** oder vernünftige Erhebung der **Seele** *), welche der ſinnlichen Luſt entgegengeſetzt iſt, 2) **Vorſicht** oder vernünftige Abwendung von dem Böſen, welche der Furcht entgegenſteht: denn der Weiſe fürchtet ſich nicht vor dem Böſen, aber er hütet ſich davor **), 3) **Wohlwollen** ***). Die Folge von allem dieſem iſt die Tugend. Die guten Gemüthsbewegungen ſind auf das wahre, reale, nicht bloß ſcheinbare Gut gerichtet, beruhen auf richtiger Anwendung der moraliſchen Begriffe und ſind ſanft und ruhig. Wenn aber die Vorſtellungen des Menſchen vom Guten und Böſen verkehrt ſind, wenn ſie auf bloß ſcheinbare Güter fallen, wenn ſie falſch angewandt werden, wenn der Menſch etwas Anderes, als die Tugend und Glückſeeligkeit, wenn er die gleichgültigen Dinge für Güter, und etwas Anderes als das Laſter für ein Uebel hält, ſo entſtehen die heftigen **Gemüthsbewegungen** oder **Leiden-**

---

*) *χαρα* wozu **Laertius** *τερψις*, *ευφροσυνη* und *ευθυμια* rechnet.

**) *ευλαβεια*, wozu *αιδω* und *αγνεια* gerechnet werden.

***) *βουλησις* welches ich nicht anders ausdrücken konnte; daß es ſich aber auf andere bezieht, erhellt aus den Stücken, die zu ihr gerechnet werden: *ευνοια*, *ευμενεια*, *ασπασμος* und *αγαπησις* l. c. Es iſt alſo nicht das Wollen des Guten überhaupt, wie **Tennemann** IV. 127. annimmt, ſo wenig als *χαρα*, wie derſelbige behauptet, die Freude über den Beſitz des Guten iſt. Sie iſt vielmehr die freudige Erhebung des Gemüths bei der Erkenntniß des Guten.

ſchaften *). Sie ſind unvernünftige und unnatürliche Bewegungen der Seele und ausſchweifende Begehrungen **). Sie ſind ſtärkere oder leichtere Krankheiten der Seele, ſelbſtverſchuldet, Verachtung und Unterdrückung der Vernunft, alſo durchaus mit der Tugend unverträglich ***). Der Tugendhafte hat keine ſolche Gemüthsbewegungen, Leidenſchaften und Krankheiten an ſich. Er iſt zwar nicht ohne Gemüths=

*) Eine genaue Unterſcheidung zwiſchen Affecten und Leidenſchaften, wie ſie z. E. Kant gemacht hat, findet man in den Schriften der Stoiker nicht.

**) Laert. VII, 110—116. Die Hauptarten ſind λυπη, φοβος, επιθυμια, ηδονη. Die λυπη iſt eine unvernünftige Zuſammenziehung der Seele συστολη αλογος, zu ihr gehören ελεος, φθονος, ζηλος, ζηλοτυπια, αχθος, ενοχλησις, ανια, οδυνη, συγχυσις. Zur φοβος wird auch αισχυνη als Furcht vor der Schande gerechnet. Die επιθυμια iſt αλογος ορεξις und zu ihr gehören σπανις, μισος, φιλονεικια, ὀργη, ερως, μηνις, θυμος. — Die ηδονη iſt αλογος επαρσις εφ' ἀιρετω δοκουντι und begreift κηλησις, επιχαιρεκακια, τερψις (die doch vorher auch unter den ευπαθειαις vorkam) διαχυσις. Man ſieht, daß Leidenſachften und Affecten untereinander gemiſcht werden und Tennemann IV. 127. ſich irrt, wenn er behauptet, daß Zeno und ſeine Nachfolger beide wohl unterſchieden haben. Er beruft ſich auch nur auf Stob. 168. wo aber nur von ηδονη und λυπη die Rede iſt und beide beſchrieben werden. Man ſehe überhaupt von dieſer ihre Lehre noch Stob. 166—184. Senec. de ira II. 3. 4.

***) Cic. acad. qu. IV, 14. Tuscul. qu. IV, 14.

bewegungen und Gefühle. Er iſt nicht, wie eine Bildſäule oder ein Stein *). Er hat gute Gemüthsbewegungen, und auch wohl andere, die unwillkührlich ſind, aber er geſtattet ihnen gar keinen Einfluß auf ſein ſittliches Urtheil, ſeine Entſchließungen und Handlungen. Er iſt frei von allen heftigen und herrſchenden Gemüthsbewegungen und von allen Leidenſchaften. Wenn auch ſein Körper oder Gemüth bewegt wird, ſeine Vernunft bekümmert ſich nicht darum, ſie hat ihre Kraft erkannt und ſich auf ſich ſelbſt zurückgezogen. Die Vernunft hat Antheil an den Leidenſchaften, ſofern der Begriff des Guten, den ſie aus ſich ſchöpft, dabei zum Grunde liegt, wiewohl falſch angewandt wird, ſie duldet aber da, wo ſie herrſcht, gar keine Leidenſchaften, weil dieſe auf Irthümern beruhen und ſie ſelbſt unterjochen **).

Die *Stoiker* hielten es für nöthig, das *Bild des Weiſen oder Tugendhaften* zu entwerfen und auszumahlen. Sie beſchrieben damit die Tugend und ihre Theile, aber ſie beſchreiben ſie zugleich als *Character*, als *wirkſam*, *ausgebreitet* und *herrſchend* in dem Menſchen, da finden ſie Gelegenheit, manche Züge anzubringen, die in ihrer Theorie von der Tugend fehlen und wollen damit zugleich ein Muſter aufſtellen, welches Eindruck auf

*) Arrian. III, 2, 4. 22, 100.

**) Cic. Acad. qu. I, 10. Tusc. IV, 16. s. Gellii Noct. att. XIX, 2. Antonin. IV, 3. V, 26. VII, 68. VIII, 28. Senec. ep. 85. 116.

das Gemüth und zum Nachſtreben ermuntern und ſtärken ſoll. Ich will hier nicht wiederhohlen, was ſchon vorher vorgekommen iſt, und nicht voraus wegnehmen, was nachher in der ſpeciellen Ethik noch vorkommen wird, ſondern nur einige Züge ausheben, welche ſich in dieſem Bilde allein oder doch vorzugsweiſe finden.

Der Weiſe iſt vollkommen, er iſt Alles geworden, was er werden kann, frei von Irthümern, Fehlern, Sünden und Laſtern, er weiß Alles, er meint nicht, er urtheilt mit Gewisheit, er läßt ſich nicht von den Sinnen täuſchen, nicht durch Vorurtheile irre leiten, er beſitzt alle Tugenden, er iſt göttlich durch die in ihm herrſchende göttliche Vernunft, und ſeelig. Es mangelt ihm gar nichts zum vollkommenen Leben. Er hängt übrigens von Gott, der allgemeinen Vernunftkraft ab, und iſt ſein würdiger Prieſter, weil er alle göttliche Dinge und religiöſe Anſtalten erforſcht und ſie nach ihrem wahren Werthe erkannt hat *).

Er iſt zu allen Aemtern und Geſchäften fähig, er hat zu allen Kraft und Vermögen in ſich, weil er alles Gute richtig erkennt und zu üben ſtark und willig iſt, er kann ein König, Staatsmann, Richter, Redner, Feldherr, Hausvater, Hauswirth ſeyn **).

*) Stob. 198 sqq. Cic. Fin. III, 7. 9. Laert. VII, 119. 125. Cic. Qu. ac. I, 11.

**) Stob. 200. s. Cic. Fin. III, 22. Laert. VII, 122.

Er führt die logiſche Lebensart, welche in der Vereinigung der theoretiſchen und praktiſchen beſteht *). Er iſt reich, Alles gehört ihm, denn nur er weiß Alles recht zu gebrauchen und das Geſetz hat ihm eine vollkommene Macht darüber gegeben; er bedarf nur ſich ſelbſt und hat im Guten den wahren Reichthum empfangen **). Er iſt ein König, denn er hat eine unbeſchränkte Macht über ſich ſelbſt, iſt nur ſich ſelbſt verantwortlich und entſcheidet mit Sicherheit über Recht und Unrecht ***). Er beſitzt den wahren Adel, mit einer vorzüglichen Anlage zur Tugend iſt er geboren und hat dieſelbe ſo erhöht, daß ihm die Tugend zur Natur geworden iſt †).

Es war ein herrlicher Gedanke der Stoiker, andere Dinge, welche unter die Vorzüge und Güter der Menſchen gerechnet zu werden pflegen, moraliſch zu nehmen und ſie ihrem Weiſen im vollen, höheren Sinne zuzuſchreiben. Dies veranlaßte treffliche Gedanken und Schilderungen und führte dahin, den alles überſteigenden, einzigen Werth der Tugend in Vergleichung mit anderen Dingen recht eindringend darzuſtellen ††).

*) Laert. VII, 130.

**) Laert. VII, 125. Cic. Parad. VI, 1. Stob. 204.

***) Cic. Fin. III, 22. Laert. VII, 122.

†) Stob. 220.

††) Schilderungen des Weiſen überhaupt ſ. beſonders bei Stob. 184. s. 198 — 215. Laert. VII; 117 — 119. Arrian. II, 19, 22 — 28. Antonin. III, 4. Die

Die Aſcetik oder die philoſophiſche Lehre von den Mitteln und Uebungen zur Tugend haben die Stoiker ſorgfältiger und trefflicher bearbeitet, als alle frühere Philoſophen. Sie geben zu dieſem Zwecke viele Regeln, theils um die Tugend überhaupt, theils insbeſondere die Apathie zu erwerben. Dieſe Regeln ſind theils allgemeine, theils beſondere. Nur die allgemeineren gehören zunächſt hieher.

Es wird überhaupt erinnert, daß die Uebungen zur Tugend nicht widernatürlich, parador und phantaſtiſch ſeyn müſſen *). Dies geht vielleicht auf die Cyniker. Die Uebungen und Regeln ſelbſt ſind folgende.

Man muß ſich oft an die moraliſchen Grundſätze erinnern, ſich dieſelben tief eindrücken und gegenwärtig erhalten, ſie zu jeder Zeit bereit haben, um die vorkommenden Fälle nach ihnen zu beſtimmen und von ihnen Gebrauch zu machen **).

Man muß auf ſich ſelbſt und ſeine Handlungen aufmerkſam ſeyn, ſich ſelbſt prüfen, wie man früher gehandelt hat, wie weit man im Guten gekommen

---

meiſten ſtoiſchen Paradoxa betrafen den Weiſen, bekanntlich hat ſie Cicero erklärt.

*) Arrian. III, 12, 1. Antonin. I, 7. φαντασιοπληκτως ασκητικον.

**) Arrian. IV, 12. Antonin. III, 13. Senec. ep. 94, 38.

iſt, was man ausgerichtet hat, warum man nicht weiter fortgeſchritten iſt, man muß ſich einen Ueberblick ſeines ganzen verfloſſenen Lebens verſchaffen und daraus ſelbſt die Mittel abnehmen, die uns am ſicherſten zu unſerem Endzwecke führen *).

Man muß die Beiſpiele und Muſter der Tugend dem Gemüthe gegenwärtig erhalten, ſich durch dieſelbe erheben, ſtärken, anſpornen. Es iſt ſelbſt zu rathen, daß man ſich unter den weiſen Männern ein Muſter auswähle, dem man vorzugsweiſe nachſtrebt, daß man ſich vorſtelle, als wenn er Zeuge unſerer Handlungen wäre, ſich frage, was er dazu ſagen und wie er ſelbſt in dem vorliegenden Falle handeln würde **).

Man muß Gott herzlich verehren und zu ihm beten. Wenn dies ſchon an ſich eine Tugend und unſerem Verhältniſſe zu ihm gemäß iſt, ſo iſt es auch ein Mittel und eine Uebung zur Tugend überhaupt.

Gott gebühren Lob- und Dankgebete. Welche Worte reichen hin, ſagt Epiktet, um die Werke der göttlichen Vorſehung würdig zu loben oder darzuſtellen? Wären wir verſtändig, was hätten wir anders öffentlich und in der Stille zu thun, als Gott zu preiſen und ihm Dank zu ſagen? Müßten wir nicht unter dem Graben, Pflügen, Eſſen den Hymnus ſingen: "Groß iſt Gott, daß er uns dieſe

---

*) Arrian. III. 25.

**) Senec. ep. 11. Antonin. XI. 26.

Werkzeuge und Glieder, um die Erde anzubauen, dieſe Werkzeuge der Verdauung und Nahrung gegeben und uns ſo eingerichtet hat, daß unſer Körper unvermerkt wächſt und daß wir im Schlafe athmen." So müßten wir bei allen Dingen lobſingen und den größten, göttlichſten Hymnus darüber anſtimmen, daß Gott uns die Kraft ſchenkte, alles dieß zu erkennen und auf eine gewiſſe Art zu gebrauchen. Da ihr meiſt alle blind ſeyd — müßte nicht einer ſeyn, der an eurer Statt Gott lobſänge? Was kann ich alter und lahmer Mann anders thun, als Gott preiſen? Wäre ich eine Nachtigall oder ein Schwan, ſo würde ich thun, was ihnen zukommt. Da ich aber ein vernünftiges Weſen bin, ſo muß ich Gott erheben, das iſt mein Geſchäft, welches ich vollbringe, dieſen Beruf werde ich nicht verlaſſen, ſo lange er mir aufgetragen iſt *).

Im Gebete müſſen wir uns ganz in den Willen Gottes ergeben und ſprechen: "Behandle mich Gott nach deinem Wohlgefallen, ich ſtimme mit dir ein, ich bin dein, ich weigere mich nicht, wo du verfügſt, führe mich hin, wo du willſt. Lege mir das Kleid an, welches ich tragen ſoll. Willſt du, daß ich ein Amt verwalte, ein Privatleben führe, daß ich bleibe oder fliehe, arm oder reich ſey? Ich will dich in allen dieſen Fällen bei den Menſchen rechtfertigen und mich jeder Beſtimmung gemäß betragen **)."

*) Arrian. I. 16, 15—21. add. III, 26, 29. Antonin. V, 33.

**) Arrian. II, 16, 42.

Ueberfällt mich der Tod, ſo iſt es mir genug, die Hände zu Gott auszuſtrecken und zu ſprechen: „Die Kräfte, die du mir geſchenkt haſt, um deine Regierung zu verſtehen und ihr zu gehorchen, habe ich nicht vernachläſſiget, ich habe dir in meinem Theile keine Unehre gemacht. Siehe, wie ich die ſinnlichen Eindrücke und die angeborenen ſittlichen Begriffe gebraucht habe. Habe ich dich je getadelt? Hat mir irgend etwas, was mir oder einem andern begegnete, mißfallen oder habe ich gewünſcht, daß es anders ſeyn möchte? Habe ich die Verhältniſſe übertreten? Da du mich gezeugt haſt, ſo danke ich dir für das, was du mir geſchenkt haſt. Die Länge der Zeit, während welcher ich das Deinige gebrauchte, genügt mir, nimm es wieder zurück und verlege es, wohin du willſt: denn dein war Alles, du haſt es mir gegeben *).“

Man muß Gott auch im Gebete anflehen, aber nur um das wahre Gute und Nützliche und um ſeine Hülfe dazu **). Man muß bitten, daß wir nichts verlangen und verabſcheuen mögen, was nicht in unſerer Macht ſteht, nicht aber darum, daß dies oder jenes nicht geſchehen möge. Gott hilft auch zu demjenigen, was in unſerer Macht ſteht ***). Bete nur darum, du wirſt es

*) Arrian. IV, 10, 14—16. add. III, 24, 96—102.

**) Antonin. VI, 23.

***) τις δε σοι ειπεν, οτι ουχι και εις τα εφ' ἡμιν οἱ θεοι συλλαμβανουσιν; Antonin. IX, 40.

finden. Der eine Menſch bittet darum, daß er ein weibliches Geſchöpf möchte genießen können. — Du aber flehe darum, daß du eine ſolche Luſt gar nicht empfinden mögeſt. Ein anderer bittet, daß er eine Laſt los werden möge — du aber bitte darum, daß du ſie gar nicht los zu werden braucheſt. Ein dritter fleht Gott darum an, daß er ſeinen Sohn nicht verlieren möge — du flehe darum, daß du dich nicht fürchteſt, ihn zu verlieren. Darauf richte deine Gebete, du wirſt ſehen, was geſchehen wird *).

Was die Art und Weiſe des Gebets betrifft, ſo kommt es nicht darauf an, daß man lange, ſondern daß man einfach, herzlich und menſchenfreundlich bete **).

---

*) Antonin. l. c.

**) Antonin. VI, 23. ἐφ᾽ ἅπασι θεοὺς ἐπικαλοῦ, καὶ μὴ διαφέρου πρὸς τὸ πόσῳ χρόνῳ ταῦτα πράξεις. V, 7. Hier wird angeführt, daß die Athenienſer ſo beteten: "Laß regnen, lieber Jupiter, auf unſere Felder und Wieſen" und dann wird hinzugeſetzt: Man müſſe entweder gar nicht; oder ſo, ἁπλῶς καὶ ἐλευθέρως oder, wie andere leſen, ἐλευθερίως beten. Man kann eben deswegen nicht annehmen, was einige behaupteten, daß er die Athenienſer habe tadeln wollen, weil ſie nur für ihr Land, nicht für alle Menſchen beteten. Eben ſo wenig kann er dies beſtimmte Gebet zur Regel für andere haben machen wollen, denn dies würde dem Geiſte und den anderweitigen Anweiſungen des Kaiſers widerſprechen. Es iſt alſo die Einfachheit, das Liebe- und Vertrauensvolle und die Humanität, welche auch

Da es Hauptſache bei der Tugend iſt, nichts zu verlangen, was nicht von uns abhängt und nicht vernünftig iſt, und nichts zu verabſcheuen, was uns doch begegnen kann und was nicht böſe iſt, und auf dieſe Art den heftigen Gemüthsbewegungen, den Affecten, Begierden und Leidenſchaften zu entgehen, ſo muß man ſich frühzeitig daran gewöhnen und darin üben *), und der entgegengeſetzten Gewohnheit mit aller Macht widerſtehen. Zu dieſem Zwecke muß man ſich gerade in der Ueberwindung desjenigen üben, was am ſchwerſten zu überwinden iſt, und zuweilen, um ſich zu prüfen, ſich in einen ſchweren Kampf einlaſſen, doch Anfangs nicht mit einem zu ſtarken Feinde **). Man muß die Gegenſtände und Eindrücke prüfen, was ſie für einen Werth haben ***). Man muß den gefährlichen Eindrücken beſſere entgegenſtellen. "Laß dich nicht hinreißen, der Kampf iſt groß, das Geſchäft iſt göttlich, es handelt ſich um die Herrſchaft, die Freiheit, die Glückſeeligkeit, die

---

andere Menſchen einſchließt, was Antonin hier empfehlen will.

*) Arrian. III, 12, 6. επει το εθος ἰχυρον προηγειται, προς μονα ταυτα ειθισμενων ημων χρησθαι ορεξει και εκκλισει· δει τω εθει τουτῳ εναντιον εθος αντιθειναι, και οπου πολυς ολισθος των φαντασιων, εκει αντιθειναι το ασκητικον.

**) L. c. §. 7—12.

***) L. c. §. 14. 15. add. III, 24, 84 sqq.

Ruhe. Denke an Gott, ruf ihn als Beiſtand an, wie die im Sturme Schiffende den Caſtor und Pollux anrufen. — Kein gröſserer Sturm, als der, welcher aus ſolchen Eindrücken und Gegenſtänden, die die Vernunft erſchüttern, entſteht. — Läſſeſt du dich einmal, zweimal überwinden, auch mit dem Vorſatze, nachher ſelbſt zu überwinden, ſo wirſt du dadurch ſchon moraliſch ſchwach und krank, ſo wirſt du nachher nicht einmal fühlen, daß du ſündigeſt, ſo wirſt du Entſchuldigungen für die Sünde ſuchen und den Sieg aufſchieben *)."

Auch das kann nützlich zur Tugend ſeyn, wenn man den Körper übt und ſich zu beſtimmten Zeiten Entbehrungen und Entſagungen auflebt, wie ein Armer lebt **).

Nach allem dieſem fragt ſich noch, wie die Stoiker von der Freiheit des Menſchen gedacht haben. Bei vielen bisher angeführten Lehren wird vorausgeſetzt, daß der Menſch dieſes Vermögen beſitze, und zwar nicht nur im Guten, ſondern auch im Böſen. Suchen wir aber nach ausdrücklichen Erklärungen über die menſchliche Freiheit, über ihre Natur und Einſchränkungen, über ihr Verhältniß zum Schickſale und zu Gott, nach Gründen und Beweiſen für dieſelbe, ſo finden wir wenig in den uns übrig gebliebenen Schriften. Die meiſten Stellen beziehen

---

*) Arrian. II. 18.

**) L. c. III, 12, 16. ſ. Senec. ep. 18. 20.

ſich darauf, daß nur der Weiſe oder Tugendhafte frey ſey und handle. Frei iſt, wer lebt, wie er will, den man nicht nöthigen und hindern, dem man keine Gewalt anthun kann, deſſen Strebungen nicht zurückgehalten, deſſen Begehrungen und Verabſcheuungen nicht vereitelt werden. Der Laſterhafte lebt nicht, wie er will und iſt alſo nicht frei. Keiner will als Sünder, als verwegen, ungerecht, niederträchtig ꝛc. keiner als traurig, furchtſam u. ſ. w. leben, keiner will verlangen, was er nicht erlangen, keiner will fliehen, was ihm doch begegnen muß. Und doch lebt, verlangt, flieht der Laſterhafte ſo, wie wenn alles dies der Fall wäre. Die Freiheit iſt das größte Gut, wer es beſitzt kann nicht unglückſeelig ſeyn; die Unglücklichen, die Trauernden ſind nicht frei. Die Freiheit iſt etwas Großes, Edles und Werthvolles, wer ſie alſo beſitzt, kann nicht niedrig ſeyn. Wer vor einem andern kriecht, ſich ihm unterwirft, ihm ſchmeichelt, iſt nicht frei. Die Freiheit iſt eigener Wille, Autonomie, Selbſtthätigkeit, wer ſich alſo von einem anderen zwingen und hindern läßt, iſt nicht frei. Die Lebenswiſſenſchaft macht uns frei, eben ſo wie die Wiſſenſchaft jeder Kunſt uns fähig macht, ſie zu treiben. Man kann nicht genöthiget werden, Beifall zu geben oder zurückzuhalten, nach etwas zu ſtreben, was man nicht will. Nur muß man Drohungen, Gefahren und Leiden verachten. Das Begehren und Verabſcheuen iſt unſer. Diogenes und Sokrates waren frei *). Vieles beſchränkt uns und ſteht uns

*) Arrian. IV, 1, §. 1—5, 51—56. 63. 69—73. 151—169. Diog. Laert. VII, 121. ſ.

im Wege, aber der Verſtand und die Vernunft dringen durch alles durch, ihrer Natur und ihrem Willen nach *). Du biſt nicht ſo durch die Natur gebunden, daß du dir nicht ſelbſt Grenzen ſetzen und was dir obliegt, durch dich ſelbſt thun könnteſt. — Der Menſch kann göttlich werden. — Kannſt du auch kein Dialektiker und Phyſiker werden, ſo kannſt du doch frei, menſchenfreundlich und gottſeelig werden. Du kannſt ein von aller Gewalt unabhängiges, höchſt heiteres Leben führen, mögen auch die Menſchen wider dich ſchreien, ſo viel ſie wollen, mögen auch wilde Thiere die dich umgebende rohe Maſſe zerreißen. Denn was hindert dich, dennoch dein Gemüth in Ruhe zu erhalten, von den Gegenſtänden richtig zu urtheilen und ſie recht zu gebrauchen **). Es wird nicht nöthig ſeyn, noch mehrere Ausſprüche hinzuzuſetzen; alle Stoiker lehren eben ſo.

Haben ſie aber nun die unſittlichen Handlungen nicht für frei gehalten und dem Laſterhaften die Freiheit abgeſprochen? Allerdings inſofern, als er das Böſe und Gleichgültige unter der Vorſtellung des Guten will und alſo etwas Anderes will, als er begehrt und empfängt, daher im Irthum befangen iſt und in heftige Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften geſtürzt wird, wodurch die Vernunft, das Freie im Menſchen, zur Dienerin und Sclavin wird. Uebrigens iſt deswegen der Böſe nicht genöthiget, ſo

*) Antonin. X, 33.

**) Antonin. VII, 66. 68.

zu wollen und zu handeln, er hat ſich aus eigener Schuld zum Sclaven gemacht, er iſt durch ſeinen eigenen Willen böſe. Epiktet ſagt "Freiheit und Sclaverei ſind jene der Namen der Tugend, dieſe des Laſters, beide aber Werke des Willens. — Keiner iſt ein Sclave, der dem Willen nach frei iſt *)." Demnach iſt es doch eigener Wille des Laſterhaften, daß ſein Wille nicht frei iſt. Wegen des ſtrengen Gegenſatzes zwiſchen Tugend und Laſter ließen die Stoiker nicht beide aus Einem Vermögen der Freiheit entſpringen.

Wie brachten ſie aber ihre Lehre von der Freiheit und Willkühr des Menſchen mit ihrer Lehre von Gott, Schickſal und Nothwendigkeit in Verbindung und Harmonie?

In einer von den Reden Epiktets kommt folgende Stelle vor: "Keiner hat die Macht, mir das Gute mitzutheilen oder mich in das Böſe zu ſtürzen; ich allein habe durch mich ſelbſt die Macht dazu. Warum ſollte ich mich alſo wegen äußerer Dinge beunruhigen? Welcher Tyrann iſt mir furchtbar? Welche Krankheit? Welche Armuth? Welcher Anſtoß?

*) Man findet dieſen Ausſpruch in Stobaei sermon. περιαρετης und daraus in den Sammlungen der Fragmente Epiktets, namentlich bei Schweighäuſer T. III. p. 66. Bei dem Arrianus IV. 12, 7. ſagt jener Weiſe: εν προαιρεσει μονῃ το αγαθον και κακον.

Ich habe aber doch jemand mißfallen. Iſt er denn mein Werk, mein Urtheil? Nein. Was liegt mir alſo daran? Aber er ſcheint doch bedeutend zu ſeyn. Da mögen er und die, welchen es ſo ſcheint, zuſehen. Ich aber habe Einen, welchem ich gefallen, mich unterwerfen und gehorchen ſoll und das iſt Gott. — Dieſer hat mich mir ſelbſt empfohlen, meinen Willen mir allein unterworfen und mir Regeln zum rechten Gebrauche deſſelben gegeben. — Wenn ich dieſe erkenne und befolge, was kümmern mich die Urtheile anderer" *)? Das iſt doch wohl deutlich genug geſagt, daß Gott ſelbſt die Willensfreiheit der Menſchen gewollt und ihnen geſchenkt habe.

Was das Schickſal betrifft, ſo ſagte Zeno, es ſeye die Kraft, welche die Materie immer nach derſelbigen Regel und auf gleiche Art bewege, und einerlei mit der Vorſehung und Natur, Antipater: Gott ſeye das Schickſal. Poſidonius wies dem Jupiter die erſte Stelle, die zweite der Natur, die dritte dem Schickſal an. Chryſipp nannte das Schickſal bald die geiſtige Kraft, welche das Ganze nach einer gewiſſen Ordnung regiert, bald die Vernunft der Welt, welche das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige beſtimmt, bald ſetzte er anſtatt der Vernunft die Wörter: Wahrheit, Urſache, Nothwendigkeit u. ſ. w. **), bald ſagte er:

*) Arrian. IV, 12, 8 — 12.

**) Stob. II. 180. s.

das Schickſal ſeye die Anordnung der Natur nach einer ewigen und unabänderlichen Verkettung der auf einander folgenden Dinge *). Als ihm nun mehrere einwandten, daß, wenn das Schickſal alles regiere und man ihm nicht widerſtehen könne, man auch über die Sünden und Verbrechen der Menſchen nicht zürnen, ſie nicht ihrem freien Willen, ſondern einer über Alles gebietenden Nothwendigkeit zuſchreiben müſſe, daß daher auch die Strafen derſelben ungerecht ſeyen, ſo antwortete er darauf ſo: Ohnerachtet Alles durch eine oberſte Vernunft nothwendig und mit dem Schickſale verknüpft iſt, ſo ſind doch unſere Gemüther nur nach ihrer beſonderen Beſchaffenheit und Eigenthümlichkeit dem Schickſale unterworfen. Sind ſie von Natur geſund und brauchbar gebildet, ſo laſſen ſie die Gewalt des Schickſals leichter und mit geringerem Widerſtande durch, ſind ſie aber roh, hart und nicht durch Wiſſenſchaften gebildet, ſo ſtürzen ſie ſich, wenn ſie auch durch keine oder geringe Schläge des Schickſals bedrängt werden, durch ihre eigene Rohigkeit und durch freiwilligen Trieb in beſtändige Verbrechen und Irthümer. Und daß dies geſchieht, macht eben jene natürliche und nothwendige Folge der Dinge, welche das Schickſal genannt wird. Es iſt eine Schickung, daß böſe Gemüther nicht ohne Sünden und Irthümer ſeyen. Wenn man einen cylinderförmigen Stein einen ebenen Abhang herunterrollt, ſo iſt man zwar die Urſache und der Anfang des Herabrollens, bald läuft er durch ſein eigenes Gewicht und

*) Gellii Noct. attic. VI, 2.

ſeine Rundung von ſelbſt. Eben ſo bewegt die Ordnung und Nothwendigkeit des Schickſals die Dinge und den Anfang der Urſachen, aber die Begehrungen, Entſchlüſſe und Handlungen werden von dem eigenen Willen eines jeden und der beſonderen Beſchaffenheit der Gemüther geleitet. Daher muß man die boshaften oder trägen oder verwegenen Menſchen nicht dulden und anhören, welche, wenn ſie einer Schuld und Miſſethat überwieſen ſind, zur Nothwendigkeit des Schickſals, wie in das Aſyl eines Tempels, ihre Zuflucht nehmen *). Dadurch war nun in der That die Freiheit nicht gerettet und mit dem Schickſal in Harmonie gebracht, wie auch ſchon mehrere Alte und namentlich Cicero in ſeinem Buche vom Schickſale bemerkt haben. Die natürliche Diſpoſition einiger Gemüther zum Guten und anderer zum Böſen war ſelbſt eine Folge des Schickſals. Nur das ſcheint noch einen Grad der Freiheit übrig zu laſſen, daß das Fatum bloß den Anſtoß gebe und den Anfang mache, und hernach die Gemüther nach eigenem Entſchluſſe und ihrer beſonderen Beſchaffenheit die Bewegung fortſetzen.

Das iſt übrigens Alles, was uns von Verſuchen der Stoiker ihr Fatum mit der Freiheit zu vereinbaren, bekannt geblieben iſt. Sonſt aber läßt ſich aus ihrer Philoſophie folgendes hieher Gehörige hernehmen. Man kann noch darüber ſtreiten, ob ſie das Fatum über die Gottheit oder in dieſelbe oder unter

*) Gell. l. c.

dieſelbe ſetzten, immer bleibt ſo viel gewiß, daß ſie die Welt und Menſchen nicht durch eine blinde, mechaniſche, ſondern durch eine vernünftige Nothwendigkeit regiert werden ließen *). Eine Nothwendigkeit in Gott und in den Dingen müſſen ſelbſt die ſtärkſte Vertheidiger der menſchlichen Freiheit und der göttlichen Vorſehung annehmen. Die **Stoiker** behaupteten die Nothwendigkeit und Unabänderlichkeit der Moralgeſetze, womit die Freiheit, ſie zu befolgen, und die Willkühr in der Uebertretung derſelben gar wohl beſtehen kann. Sie behaupteten die Nothwendigkeit der Naturgeſetze, ließen ſie aber von der höchſten Vernunft ausgehen und hielten ſie keinesweges inſofern für nothwendig, als wenn der Menſch gezwungen wäre, den Eindrücken der Naturgegenſtände nachzugeben und ihnen zu folgen, vielmehr erklärten ſie dies für naturwidrig und rechneten es mit zu der Naturordnung, welche Gott will, daß der Menſch dieſen Eindrücken widerſtehen und ſie durch ſeine Vernunft recht beurtheilen und gebrauchen könne und ſolle, daß er ſich nicht durch die Natur binden laſſe, ſeine Pflicht durch ſich ſelbſt thue und durch Herrſchaft über die Natur göttlich werde **). Daß gewiſſe Gemüther von Natur mehr für das Gute, andere mehr für das Böſe diſponirt ſeyen, nahmen ſie an, aber auch dadurch wird die Mitwirkung eigener Freiheit und Willkühr nicht ausgeſchloſſen. Als Ge-

*) S. unter andern **Antonin.** II, 3. IV, 27. VI, 10. 38. VII, 9.

) **Antonin. II, 66. 68.

ſetz der menſchlichen Natur betrachteten ſie es, daß der Menſch nur dasjenige, was er ſich als gut vorſtellt, begehren könne, dies war freilich mit der indeterminiſtiſchen Freiheit nicht zu vereinigen, allein ſie geſtanden doch zugleich zu, daß die richtige Vorſtellung vom Guten ſelbſt von der Freiheit abhänge und nannten ſie daher ſelbſt eine Tugend.

Nun iſt noch übrig, von der ſpeciellen Tugend- und Pflichtenlehre der Stoiker zu reden. Doch iſt es gar nicht nöthig, ſie ausführlich darzuſtellen und auch das anzuführen, worinn ſie mit anderen Lehrbegriffen ganz übereinſtimmt, ſondern es kommt hier darauf an, das Eigenthümliche derſelben in einer gewiſſen Ordnung auszuzeichnen.

Dahin gehört zuerſt ihre Lehre vom Selbſtmorde. Von Zeno und Cleanth wird gemeldet, nicht, daß ſie den Selbſtmord gelehrt und vertheidiget, wohl aber, daß ſie ſich ſelbſt getödtet haben. Der erſte kommt aus der Schule, ſtrauchelt, zerbricht ſich den Finger und hängt ſich auf *). Dem anderen fängt das Zahnfleiſch an, zu ſchwellen, die Aerzte verordnen ihm ein zweitägiges Faſten, nachdem er beſſer geworden, ſo erlauben ſie ihm wieder, alles zu eſſen, er aber macht keinen Gebrauch davon, ſagt, daß er ſchon einen weiten Weg zurückgelegt habe und hungert ſich aus **). Beide ſterben auf dieſe Art in

*) Laert. VII, 28.

**) L. c. §. 176.

einem ſehr hohen Lebensalter. Diogenes von Laerte gibt es für ſtoiſche Lehre aus, daß der Weiſe ſich vernünftigerweiſe ſelbſt aus dem Leben führen könne *) und wir finden auch dieſe Lehre in den Schriften des Seneca und Antoninus und in den Vorträgen des Epiktetus.

Unter der Selbſtentleibung verſtanden ſie bald das, was wir groben Selbſtmord nennen, bald das Begeben in Todesgefahr zum Beſten anderer und das Umkommen in derſelben, bald das Verſchmähen unrechtmäßiger Mittel, um ſein Leben zu erhalten. Man ſieht dies aus den Fällen, in welchen nach ihrer Anführung der freiwillige Ausgang aus dem Leben zuläſſig iſt.

Für die Rechtmäßigkeit deſſelben liegen zwei allgemeine Gründe in ihrer philoſophiſchen Ethik, welche bereits angeführt worden ſind. Das Leben gehört unter die gleichgültigen Dinge und bei der Tugend kommt es nicht auf die Länge der Zeit, in welcher man ſie übt und auf die Anzahl der tugendhaften Handlungen, ſondern auf die Intenſion und Kraft der tugendhaften Geſinnung und der in ſie eingeſchloſſenen Glückſeeligkeit an. Uebrigens iſt es auffallend, daß ſie von dieſen beiden Gründen bei der Selbſtentleibung nicht ausdrücklich Gebrauch zu machen pflegen.

Bei den einzelnen Fällen in welchen es erlaubt oder gar Pflicht ſeyn ſoll, das Leben freiwillig zu

*) VII, 130.

verlaſſen, deuten ſie zuweilen auf beſondere Gründe hin. Die Fälle ſelbſt ſind folgende: 1) zum Beſten des Vaterlands und der Freunde *). Ob das ſo zu verſtehen iſt, daß man zu dieſem Zwecke ſein Leben in Gefahr begeben und aufopfern oder es ſich auch gewaltſam rauben ſoll, wird nicht beſtimmt. 2) Heftige Schmerzen, Verſtümmlungen und unheilbare Krankheiten des Körpers, äußerſte Noth und Armuth, viele drückende Beſchwerden, welche die Gemüthsruhe ſtören, ſind hinreichende Gründe, ſich zu tödten **), 3) wenn Umſtände und Menſchen uns verhindern, frei und der Vernunft gemäß zu leben und zu handeln, wenn der Körper ſeinen Dienſt zur Ausübung der Pflichten verſagt, wenn wir unſer Leben nicht fortſetzen können, ohne zu kriechen und uns ſclaviſch zu unterwerfen oder Eingriffe in fremdes Eigenthum zu machen, ſo ſollen wir unſerem Leben freiwillig ein Ende machen ***).

---

*) Laert. VII, 130.

**) Laert. l. c. Senec. ep. 17. Si necessitates ultimae inciderint, jamdudum exsiliet e vita et molestus sibi esse desinet. Si vero exiguum fuerit et angustum, quo possit vita produci, id boni consulet ep. 70. Si multa occurrunt molesta et tranquillitatem turbantia, emittit se, nec hoc tantum in necessitate ultima facit, sed cum primum illi coeperit suspecta esse fortuna. —

***) Antonin. V, 29. "Erlauben ſie dir nicht, ſo zu leben, wie du am Lebensende gelebt zu haben wünſchen würdeſt, ſo gehe aus dem Leben. — Wenn ein Rauch iſt, ſo gehe ich davon. — Was liegt daran?" Senec. ep. 58.

Traten ſolche Fälle ein, ſo ſagten die Stoiker, daß Gott den Menſchen vom Leben abrufe und daß es die ſchickliche Zeit ſey, von demſelben zu ſcheiden *). Epiktetus ſagte übrigens, man müſſe ſich nicht deswegen tödten, weil man ſich durch ſeinen Körper gefeſſelt und gedrückt fühle, weil der Tod kein Uebel ſey, weil man zu Gott zurückkehren wolle, weil man durch ſeinen Körper in der Gewalt anderer Menſchen ſtehe, ſondern nur auf den Wink Gottes und mit Ver-

Si inutile ministeriis est corpus, quidni oporteat educere animam laborantem? — Non relinquam senectutem, si me totum mihi reservabit, totum autem ab illa parte meliore. At si coeperit concutere mentem, si partes ejus convellere, si mihi vitam non reliquerit, sed animam, prosiliam ex aedificio putrido ac ruenti. Morbum morte non fugiam, duntaxat sanabilem, nec officientem animo, non afferam mihi manus propter doloram, sic mori, vinci est. Hunc tamen si sciero perpetuo mihi esse patiendum, exibo non propter ipsum, sed quia impedimento mihi futurus est ad omne, propter quod vivitur. Imbecillus est ot ignavus, qui propter dolorem moritur, stultus, qui doloris causa vivit. Arrian. I, 9, 20. "Haſt du Speiſe um zu leben, gut, haſt du keine, ſo gehſt du aus dem Leben, die Thüre iſt offen, ſei nicht furchtſamer als die Kinder." Seneo. de ira III, 15. non ferre imperia carnificum, ostendemus in omni servitute apertam libertati viam.

*) Arrian. I, 9, 10—17. Cic. Fin. III, 18. desciscere e vita, cum id opportune facere possit.

nunft *) nicht aus Hartnäckigkeit **). Doch beſtimmt er ſelbſt nicht näher, wo ſolche Fälle eintreten.

Seneca hingegen gieng noch weiter, als von anderen Stoikern bekannt iſt. Er rieth, ſich ſelbſt eher zu tödten, als der vorausgeſehene Fall eintrete, wo man keine Kräfte mehr beſitzen und gleichſam lebendig todt ſeyn wird, weil man nicht wiſſen könne, ob man es alsdann noch werde thun können, weil es beſſer ſey, früher und ſchneller zu ſterben, als noch vielleicht lange übel zu leben ***). Er beſtreitet die Gegner des Selbſtmords mit Nachdruck und legt ihnen zur Laſt, daß ſie die Freiheit des Menſchen beſchränken. "Es gibt Philoſophen, ſagt er, welche behaupten, daß man ſeinem Leben keine Gewalt anthun dürfe, welche es für unrecht halten, ſein eigener Mörder zu werden, welche vorgeben, daß man den Ausgang erwarten müſſe, welchen die Natur beſtimmt hat. Allein ſie ſehen nicht ein, daß ſie der Freiheit den Weg verſchließen. Das ewige Geſetz hat nichts Beſſeres gemacht, als daß es uns

*) Arrian. l. c. add. I, 24, 20. 25, 18—22. II, 1, 20.

**) L. c. II, 15, 4—13.

***) Ep. 58. — et fortasse paulo ante, quam debet, faciendum est, ne, cum fieri debeat, facere non possis, et cum majus periculum sit, male vivendi, quam cito moriendi, stultus est, qui non exigui temporis mercede magnae rei aleam redimit. Paucos longissima senectus ad mortem sine injuria pertulit, multis iners vita sine usu jacuit sui. —

nur Einen Eingang ins Leben und viele Ausgänge aus demſelben ſchenkte. Soll ich erſt die Grauſamkeit einer Krankheit oder eines Menſchen erwarten, da ich mitten unter den Qualen herausſchreiten und das Unglück vermeiden kann? Das iſt das Einige, warum wir uns nicht über das Leben beklagen können: es hält keinen zurück. Es ſteht gut mit den menſchlichen Dingen, keiner iſt elend, als durch ſeine eigene Schuld. Gefällt es dir? Lebe. Gefällt es dir nicht? Du darfſt dahin zurückkehren, woher du gekommen biſt. Um deine Kopfſchmerzen zu erleichtern, haſt du oft Blut gelaſſen; um den Körper auszuleeren, wird eine Ader geſchlagen, es iſt nicht nöthig, durch eine große Wunde das Herz zu durchbohren. Durch ein kleines Meſſer wird der Weg zu jener großen Freiheit geöffnet; die Sicherheit koſtet nur einen Augenblick. Was macht uns denn alſo faul und träge? Wir bedenken nicht, daß wir einmal dieſe Wohnung verlaſſen müſſen. So hält alte Bewohner die Bequemlichkeit des Orts, und die Gewohnheit ſelbſt unter Unbequemlichkeiten zurück. Willſt du deine Freiheit gegen dieſen Körper behaupten? Wohne wie ein Wanderer, bedenke, daß du einmal dieſe Wohnung verlaſſen mußt, ſo wirſt du die Nothwendigkeit eher ertragen. — Glaube nicht, daß bloß große Männer die Stärke gehabt haben, den Kerker der menſchlichen Sclaverei zu durchbrechen. Urtheile nicht, daß nur ein Cato dies habe thun können — auch Menſchen vom geringſten Looſe haben ſich durch eine große Bewegung des Gemüths aus den Stür-

men des Lebens gerettet, und wenn ſie nicht mit Bequemlichkeit ſterben und nicht nach Willkühr die Werkzeuge ihres Tods wählen konnten, ſo ergreifen ſie, was ihnen in den Weg kam und machten das, was von Natur nicht ſchädlich war, mit Gewalt zu einem tödtenden Inſtrumente. — Der ſchmutzigſte Tod iſt der reinlichſten Sclaverei vorzuziehen. — Nichts ſteht demjenigen im Wege, welcher ausbrechen und herausgehen will. — Wem es ſeine Lage erlaubt, der ſehe ſich nach einem ſanften Ausgange um. Wem mehrere Mittel zur Hand ſind, wodurch er ſich retten kann, der wähle — wem es ſchwer wird, eine Gelegenheit zu finden, der ergreiſe die nächſte als die beſte, wenn ſie auch unerhört und neu iſt. — Wem es nicht an Muth zum Tode fehlt, dem wird es auch nicht an Verſtand dazu fehlen. Auch Sclaven werden, wenn der Schmerz ſie ſtachelt, gehoben und täuſchen die aufmerkſamſten Wachen. Das iſt ein groſser Mann, der den Tod ſich nicht nur geboten, ſondern auch erfunden hat. — Die Vernunft erinnert uns, daß wir, wenn es möglich iſt, ohne Schmerzen ſterben ſollen: iſt das nicht möglich, ſo mache es, wie du kannſt und ergreife was ſich darbietet, um die Gewalt anzuthun. Es iſt Unrecht, vom Geraubten zu leben, aber ſchön, durch daſſelbe zu ſterben *)." Mit ſolchem Enthuſiasmus, mit ſolcher Beredſamkeit preist Seneca das, was wir Selbſtmord nennen, mit ſolcher Sorgfalt gibt er

*) Ep. 70.

ſelbſt die Art und Weiſe an, wie man freiwillig aus dem Leben ſcheiden ſoll.

Man muß es nach den bisher angeführten Zeugniſſen und Stellen als Grundſatz der Secte, und nicht bloß als Meinung einiger Mitglieder betrachten, daß die Selbſtentleibung in manchen Fällen erlaubt und ſelbſt eine Tugend ſey. Dachten denn aber die Stoiker gar nicht daran, daß ihre Grundſätze darüber theils unter ſich ſelbſt, theils mit anderen ihrer Lehren im Widerſpruche ſtehen? Wenn es auch bei der Tugend nicht auf die Länge des Lebens und nicht auf die Anzahl der tugendhaften Handlungen ankömmt, ſo können doch gewiſſe äußere Hinderniſſe und Einſchränkungen der Tugendübung unſere Tugend und ihren Werth nicht vermindern und aufheben und daher kein Grund ſeyn, unſerem Leben ein Ende zu machen. Und wenn, wie die Stoa ſonſt lehrte, alle Dinge, außer der Tugend und dem Laſter, gleichgültig ſind, wenn die Tugend allein in unſerer Macht ſteht, wenn uns nichts hindern kann, tugendhaft geſinnt zu ſeyn und unſere Tugend wenigſtens in gewiſſen tugendhaften Handlungen zu äußern, wenn der Schmerz kein Uebel iſt, wenn der Menſch ihn beſiegen und alle heftige Gemüthsbewegungen und Gefühle vermeiden kann, wenn ſeine Glückſeeligkeit allein aus ihm ſelbſt und ſeiner Freiheit ſtammt und gar nicht von äußeren Dingen abhängt, wie können dann die angeführten Gründe beweiſen, daß der Menſch jemals ſein Leben gewaltſam zerſtören dürfe?

Etwas Anderes iſt die Aufopferung des Lebens zum Beſten anderer und wenn man ſich eher zu Grunde gehen läßt, als man ein unſittliches Mittel zur Erhaltung ſeines Lebens anwendet, dies iſt auch nach ſtoiſchen Grundſätzen ganz conſequent, nicht aber der eigentliche Selbſtmord. Man muß ſich in der That nicht ſowohl darüber wundern, daß ſie hierinn inconſequent waren, denn dies iſt auch ſonſt in ihrem Syſteme der Fall, als vielmehr darüber, daß ſie faſt nichts vorbringen, um dieſen Widerſpruch zu heben. Nur wenige Spuren finden ſich. So ſagt Seneca in einer der angeführten Stellen, daß man ſich nicht wegen des Schmerzens tödten dürfe, ſondern weil und wenn er uns hindere, den Zweck des Lebens zu erfüllen und doch redet er in einer anderen von Beſchwerden, welche die Gemüthsruhe ſtören und wegen welcher der Weiſe das Leben verlaſſe. So ſagt Cicero im ſtoiſchen Sinne, daß der Weiſe zuweilen, auch wenn er vollkommen glückſeelig ſey, aus dem Leben ſcheide, wenn nämlich mehr naturwidriges, als naturgemäßes in ihm ſey und er die Grundtriebe der menſchlichen Natur nicht mehr befriedigen könne *).

*) Fin. III, 18. In quo plura sunt, quae secundum naturam sunt, hujus officium est, in vita manere, in quo autem sunt plura contraria aut fore videntur, hujus officium est e vita excedere. Ex quo apparet, sapientis esse aliquando officium, excedere e vita, quum beatus sit. — Prima autem illa naturae — sub judicium sapientis et delectum cadunt. — Die prima naturae heißen ſonſt auch principia naturae, quibus parere et quae sequi debeas Offic. III, 12.

Es iſt aber dies nicht genauer erklärt worden. Nur das iſt klar, daß Seneca in einer ſchon angeführten Stelle und Antoninus *) lehren, daß, wenn man vorausſehe, man werde in einen Zuſtand gerathen, wo der Körper oder der Geiſt ihre Dienſte zur Thätigkeit verſagen, in Unordnung und Schwäche gerathen werden, man bei Zeit, ſo lange man noch nachdenken und ſich beſinnen kann, ſich den Tod geben ſoll. Der Zuſtand, von welchem hier die Rede iſt, iſt allerdings ein ſolcher, in welchem man nicht mehr der Natur gemäß leben kann.

Wie wir in Beziehung auf den Tod überhaupt denken, geſinnt ſeyn und handeln ſollen, darüber haben dieſe Philoſophen beſonders folgende Belehrungen ertheilt.

1. Man ſoll den Tod nicht fürchten, man ſoll ihn inſofern verachten, als man ſich über die Furcht vor ihm erhebt. Er iſt kein Uebel, er macht den Menſchen nicht böſer, er begegnet Guten und Böſen, er iſt an ſich etwas Gleichgültiges, er wird nur durch Vorſtellungen, die wir damit verknüpfen, furchtbar, er iſt ein Geſetz und Werk der Natur und daher nützlich für uns. Alles Irdiſche und Menſchliche iſt veränderlich und vergänglich, alles wächſt, wird reif, altert, fällt ab und löſt ſich auf, es iſt ein beſtändiger Kreislauf, ein göttlicher Geiſt aber waltet und durchdringt Alles. Der uns aus dem

*) III, 1.

Leben entläßt, iſt gütig. Der Tod iſt das Ende aller Leiden. Was wir an ihm fürchten, iſt der Schmerz und dieſer wird durch geduldiges Ertragen leicht. Wir ſind zum Tod geboren, wir ſterben täglich, an jedem Tage fällt ein Theil des Lebens ab, auch wenn wir wachſen, unſere letzte Stunde macht den Tod nicht aus, ſondern vollendet ihn nur. Selbſt Epikuräer, die das Vergnügen zu den Gütern und den Schmerz zu den Uebeln rechneten, haben den Tod verachtet. Ob man lange oder kurz lebt, ſpät oder frühe ſtirbt, iſt einerlei, wir verlieren doch immer nur Ein Leben, den Theil deſſelben, der vor dem Tode zunächſt vorhergeht, der frühere Theil iſt doch nicht mehr da; es kommt auch nicht auf die Anzahl, ſondern auf den inneren Werth der tugendhaften Handlungen an, die wir verrichtet haben. Iſt ein anderes Leben, ſo iſt Gott auch daſelbſt, wo nicht, ſo biſt du von aller Empfindung des Schmerzens und Vergnügens frei. Man muß den Tod nicht aus Affect und Verzweiflung ſondern aus Vernunft verachten *).

2. Man muß den Tod nicht wünſchen und begehren: denn das würde vorausſetzen, daß man das Leben haßt oder verachtet oder deſſen überdrüſſig iſt **).

---

*) **Antonin.** II, 11. 12. 14. IV, 47. s. III, 3. IX, 3. 28. 32. XII, 34—36. **Senec.** ep. 4. 24. 77. **Epict.** Enchir. 7.

) **Senec. ep. 24.

3. Man muß an den Tod denken, ſich auf ihn bereiten und jederzeit gefaßt ſeyn *).

4. Man muß den Tod ruhig und zufrieden erwarten und ſterben. An ſich iſt er zwar gleichgültig, aber die Art und Weiſe, wie man ihn ſtirbt, iſt entweder gut oder böſe. Inſofern muß man den Tod nicht verachten, nicht für etwas Verächtliches und Unbedeutendes, ſondern für etwas Wichtiges halten und an ihm, als einem Geſetze der Natur und einer Verfügung Gottes Wohlgefallen finden **). Ein rechtſchaffener Tod iſt derjenige, den man mit Tugend und ſtarker Seele ſtirbt. Unter den gleichgültigen Dingen iſt doch ein Unterſchied. Der Tod iſt nicht ſo gleichgültig, wie z. E. ob man eine gleiche Zahl von Haaren hat oder nicht. Er gehört unter die Dinge, welche zwar keine Uebel ſind, aber doch den Schein derſelben haben. Es iſt in dem Menſchen Selbſtliebe, der Trieb, zu bleiben und ſich zu erhalten und Abſcheu gegen die Auflöſung, weil ſie uns viele Güter zu entreißen und uns aus den gewohnten Umgebungen herauszureißen ſcheint. Auch das macht uns dem Tode abgeneigt, daß wir nicht wiſſen, wohin er uns führt, und der Zuſtand nach demſelben dunkel für uns iſt. Ohnerachtet er alſo gleichgültig iſt, ſo gehört er doch nicht unter die

*) Antonin, II, 11. Senec. ep. 4. 30.

**) Antonin. IX, 3. μη καταφρονει ϑανατου, αλλ᾽ ευαρεστει αυτῳ, ως τουτου ενος οντος, ὧν η φυσις ἐϑελει. Senec. ep. 30.

Dinge, welche leicht vernachläſſiget werden können. Man muß das Gemüth durch große Uebung abhärten, daß es den Anblick und die Annäherung des Tods ertragen lerne. Wenn die Menſchen auch die Fabeln von dem Tode und dem Zuſtande nach demſelben nicht glauben, ſo fürchten ſie ſich vor etwas, ſelbſt davor, daß ſie nirgends ſeyn werden. Es iſt daher allerdings etwas Rühmliches und gehört unter die größten Werke des menſchlichen Geiſts, den Tod tapfer zu ſterben *). Es iſt etwas Großes, woran man lange lernen muß, mit Gleichmuth aus dem Leben zu gehen, wenn die unvermeidliche Stunde ſchlägt **). Der Tod ſpricht gleichſam das Urtheil über den Menſchen, er enthüllt ihn ſich ſelbſt und zerſtört die Blendwerke und Selbſttäuſchungen. Er zeigt uns, was wir wirklich gethan und geleiſtet haben. — Wer ſterben gelernt hat, der hat verlernt, ein Sclave zu ſeyn, er ſteht außer aller Gewalt. Was gehen ihn Gefängniß und Wache an? Die Thüre ſteht für ihn offen. Nur Eine Kette feſſelt ihn, die Liebe zum Leben; er ſoll ſie nicht wegwerfen, aber mäßigen, damit ſie, wenn es erforderlich iſt, uns nicht zurückhalte, noch hindere, bereit zu ſtehen, dasjenige ſogleich zu thun, was wir doch einmal nothwendig thun müſſen ***).

Auf die Sorge für den Körper drangen dieſe Philoſophen ſehr und zeichneten ſich dadurch von den

*) Senec. ep. 82.
**) L. c. ep. 30.
***) L. c. ep. 26.

Cyniker n aus. Epiktet hielt eine Rede über die Reinlichkeit. Sie iſt, ſagte er, der Natur gemäß. Auch Gott iſt ſeiner Natur nach rein und lauter, die Menſchen ſollen ihm auch hierinn nachſtreben, und, da ſie, aus vermiſchter Materie beſtehend nicht vollkommen rein ſeyn können, ſich der göttlichen Reinheit nähern. Die erſte und höchſte Reinheit iſt in der Seele und beſteht in richtigen Grundſätzen, ſo wie ihre Unreinheit im Gegentheile. Etwas Aehnliches findet bei dem Körper Statt. Er ſcheidet von ſelbſt Unreinigkeiten aus, dieſe ſoll der Menſch nicht in ſich behalten oder wieder aufnehmen. Er hat Glieder, die wir zur Reinigung deſſelben anwenden ſollen; zu dieſem Zwecke ſind uns auch Waſſer, Oehl und andere Gegenſtände in der Natur bereitet. Der Unreinliche ſinkt zu den ſchmutzigen Thieren und unter die reinlichen herab. Er fällt anderen Menſchen zur Laſt. Seine Nachläſſigkeit iſt zugleich eine Unreinheit der Seele. Iſt er ein Philoſoph ſo ſchreckt er die Leute von der Philoſophie zurück. Die Reinlichkeit ſetzt ein Gefühl für das Anſtändige und Schöne voraus *). Was die Nahrung des Körpers betrifft, ſo finden wir darüber einige unerwartete Behauptungen der Stoiker aufgezeichnet. Diogenes führt den Ausſpruch von ihnen an: Der Weiſe wird nach den Umſtänden auch Menſchenfleich eſſen **). Dies würde noch angehen, indem die äußerſte Noth dazu drängen kann. Schon ärger iſt es, wenn er

*) Arrian. IV, 11.

**) Laert. VII, 121.

meldet, Chryſipp habe gegen tauſend Verſe geſchrieben, um zu beweiſen, daß man Fleiſch von menſchlichen Leichnamen eſſen ſoll *). Noch ſchlimmer aber iſt es, wenn Sextus ſagt: "Die Stoiker haben es nicht für unſchicklich gehalten, wenn einer anderer Menſchen oder ſein eigenes Fleiſch ißt **)" und: "Ein Beweis von ihrer Zärtlichkeit gegen die Verſtorbene iſt das, was ſie vom Eſſen des Menſchenfleiſches lehren. Denn ſie glauben nicht nur, daß man das Fleiſch der Verſtorbenen eſſen müſſe, ſondern auch ſein eigenes, wenn ein Theil unſers Körpers abgeſchnitten worden iſt. Chryſipp ſagt in ſeiner Schrift von der Gerechtigkeit: Wenn von den Gliedern ein Theil abgeſchnitten worden iſt, der zur Nahrung taugt, ſo muß man ihn weder begraben noch wegwerfen, ſondern ihn eſſen, damit er ein Theil von uns ſelbſt werde ***)." Da iſt alſo ſelbſt vom Genießen des Fleiſches die Rede, welches lebenden Menſchen abgeſchnitten worden iſt †). Der einige Grund dieſer Lehre, welcher aus dieſen Angaben erhellt, iſt eine gewiſſe Lie-

*) L. c. 188. — και τους αποθανοντας κατεσθιειν κελευων.

**) Pyrrh. Hyp. III, 24, 207.

***) Adv. Math. XI, 192. 193.

†) So heißt es auch ausdrücklich in einer anderswo Pyrrh. Hyp. III, 25, 247. Stelle Chryſipps aus ſeinem Buche vom Staate: εαν των ζωντων αποκοπῃ τι μερος — αναλισκειν αυτο.

be zum menſchlichen Körper, von welchem übrigens ſonſt dieſe Philoſophen oft mit Verachtung reden.

Eine Mahlzeit zu geben und daran theilzunehmen, hielten dieſe Weltweiſe für eine Tugend und rechneten dies zur Wiſſenſchaft des Anſtändigen *). Vom Weiſen ſagten ſie, daß er reichlich Wein trinke, aber ohne ſich zu berauſchen **).

In ihren noch bekannten Lehren von Liebe und Ehe kommt gleichfalls einiges ſehr Auffallendes vor. Der Stifter gab ſich wenig oder gar nicht mit dem weiblichen Geſchlechte ab, liebte aber ſchöne Jünglinge ***). Seine Nachfolger erklärten die ächte Liebe zu weiblichen Perſonen für ein Wohlwollen wegen der ſich darſtellenden Schönheit und Liebenswürdigkeit, nicht für eine Sache des Beiſchlafs, ſondern der Freundſchaft, und unterſchieden von ihr die wahnſinnige Liebe †). Die ächte Liebe zu Jünglingen nannten ſie eine Wiſſenſchaft der Jagd, die man nach gutgearteten Jünglingen anſtelle, um ſie zur Tugend zu bilden, die Wiſſenſchaft, rechtſchaffen zu lieben, einen Ausbruch des Wohlwollens wegen der

*) Stob. ecl. eth. 118. Sie nannten dieſe Wiſſenſchaft oder Kunſt την συμποτικην.

**) Laert. VII, 118. Senec. de tranquillit. c. 15. nonnunquam et usque ad ebrietatem veniendum, non ut mergat nos, sed ut deprimat. Hier bezeichnet usque die Ausſchließung.

***) Laert. VII, 13. Athenaeus Deipn. XII, 2.

†) Laert. VII, 130. Stob. 118. s. 222.

in den Jünglingen ſichtbaren Schönheit *). Daher ſagten ſie überhaupt, daß der Weiſe liebe. So weit iſt alles noch in der Ordnung. Allein es wird auch angeführt, daß Zeno und Chryſipp gelehrt haben, unter den Weiſen müßten die Weiber gemeinſchaftlich ſeyn, ſo daß jeder ſich beliebig mit jeder vermiſchen könne, jeder würde dann die erzeugten Kinder wie ein Vater lieben und alle Eiferſucht über Ehebruch hinwegfallen **), die fleiſchliche Vermiſchung zwiſchen Blutsfreunden, ſelbſt zwiſchen Eltern und Kindern, die Selbſtbefleckung, die Päderaſtie, der Beiſchlaf mit einer Buhlerinn u. ſ. w. ſey nicht unerlaubt ***). Es iſt freilich ſchwer zu glauben, daß dies Lehren der Schule überhaupt in dieſer Maaße geweſen ſeyen; übrigens wird es von den alten Autoren zum Theil mit Stellen aus Zeno's und Chryſipps Schriften ſelbſt belegt. Man muß um ſo mehr erſtaunen, daß ſie die Vermiſchungen zwiſchen den nächſten Blutsfreunden nicht für verwerflich hielten, da ſie die damit nicht wohl zu vereinigende natürliche Liebe unter ihnen, Philoſtorgie, ſo hoch ſchätzten und lehrten, daß man ſie pflegen und ausbilden und Verwandte nach Gott am meiſten achten und lieben ſolle †). Wilde ausſchweifende

*) Stob. 118. s. 238.

**) Laert. VII, 33. 131.

***) Laert. VII, 188. Sext. Hyp. III, 24, 205. 206. adv. Ethic. §. 191. 192.

†) Arrian. I, 11. Antonin. I, 9. Cic. Fin. III, 10. Laert. VII, 120.

Wolluſt wurde allerdings von ihnen verworfen, aber ſie beſchränkten den Beiſchlaf nicht ſo ſehr, als andare ſtrenge Sittenlehrer. Selbſt Epiktet ſagt: "So viel möglich enthalte dich des Beiſchlafs vor der Ehe, genieße ihn nie wider Natur und Recht, ſey aber nicht ungerecht wider die, welche ſich deſſelben bedienen, und rühme dich nicht, daß du es nicht thuſt *)." Von der andern Seite heißt es aber auch in ſeinem Handbüchlein: "Reizt dich ein wolluͤſtiger Gedanke, ſo hüte dich, daß er dich nicht hinreiße, ſchiebe auf, gedenke der Zeit, wo du die Wolluſt genießen wirſt, und der nachfolgenden Reue und Selbſtverwerfung; ſetze ihr die Freude und Selbſtbilligung entgegen, die du empfinden wirſt, wenn du überwunden haſt **)."

Das Schauſpiel zu beſuchen, hielten dieſe Weltweiſe zwar nicht für unerlaubt, aber für gefährlich, theils wegen der Eindrücke, die es hervorbringen kann, theils wegen der Beſchaffenheit der Stücke. Sie gaben daher gewiſſe dahin gehörige Vorſchriften. Epiktetus wollte, daß man das Theater nicht oft beſuche und wenn man es einmal thue, ſich vor ſtarken Gemüthsbewegungen hüte. Man ſoll nicht ſo viel Antheil daran nehmen, daß man wünſcht, es möchte in dem aufgeführten Stücke anders gehen, als es wirklich geht, der, welcher darinn ſiegt, möchte nicht ſiegen, man ſoll nicht Beifall rufen, nicht lachen,

*) Enchir. 33.

**) L. c. 34.

ſich nicht heftig rühren laſſen, auch nachher nicht viel davon reden, indem alles dies nur beweiſen würde, daß man ein bloßes Schauſpiel bewundert habe *). Die Tragödie nannte er eine poetiſche Darſtellung von Leiden der Menſchen, welche ſelbſt das Aeußere bewundern oder darauf einen hohen Werth ſetzen und deutete damit auf eine beſondere für den Zuſchauer damit verknüpfte Gefahr hin **). Der philoſophiſche Kaiſer bemerkte, die Tragödien wären urſprünglich zu dem Zwecke erfunden worden, um die Menſchen an die unvermeidlichen Schickſale zu erinnern und ſie anzugewöhnen, daß ſie das, was ſie auf der Bühne mit Vergnügen erblicken, auf der größeren Bühne des Lebens ohne Schmerz ertragen, es fänden ſich auch in den dramatiſchen Dichtungen manche moraliſch nützliche Stellen; auf die Tragödie ſeye die alte Komödie gefolgt, welche ſich einer pädagogiſchen Freiheit bedient und wirkliche Perſonen, Sitten und Begebenheiten dargeſtellt habe, um nämlich das Laſter dem Spotte und der Verachtung Preis zu geben, nachher die mittlere (von gleicher Einrichtung, doch mit Weglaſſung des Chors); zuletzt ſeye die neue Komödie eingeführt worden, welche in einer mimiſchen Kunſt, in der Darſtellung von Dichtungen zur Beluſtigung des Volks beſtehe, übrigens doch auch einiges Nützliche enthalte; man müſſe den Zweck dieſer ganzen Poeſie und Dramaturgie wohl überlegen ***).

*) Enchir. 33.

**) Arrian. I, 4, 26.

***) Antonin. XI, 6. und daſelbſt Gataker und Dacier.

In Anſehung der Lüge waren die ſtoiſchen Lehrer nicht ſo ſtrenge, als man nach ihren übrigen Grundſätzen vermuthen ſollte. Zum Begriffe der Lüge rechneten ſie es, daß man die Abſicht habe, andere zu täuſchen, erklärten ſie zwar in der Regel für unſittlich, aber im Kriege, bei Vorausſetzung eines Vortheils und überhaupt in vielen Fällen für erlaubt *). Nähere Beſtimmungen darüber aber ſind uns nicht von ihnen übrig geblieben **).

Den Grundſatz des allgemeinen Beſten ſchärften ſie in ſeiner ganzen Ausdehnung ein. Alles Gute, ſagten ſie, iſt unter den Guten gemeinſchaftlich, man kann anderen nicht nützen, ohne ſich ſelbſt zu nützen, alle Gute helfen ſich durch ihre liebevolle Geſinnung, auch wenn ſie nicht durch Freundſchaft, Hoſpitalität, Umgang und Ort vereiniget ſind ***). Kein Menſch kann ſein eigenes Wohl recht befördern, wenn er nichts zum gemeinſchaftlichen Nutzen beiträgt. Selbſtliebe und Menſchenliebe ſind unzertrennlich vereiniget †). Das ſey deine einige Freude und Ruhe, von einer gemeinnützigen Handlung zu andern fortzuſchreiten, im Andenken an Gott ††). Wenn auch

*) Stob. 230.

**) Uebrigens ſagt Antonin IX, 1. "Die Natur iſt auch die Wahrheit und die Urſache alles Wahren; wer wiſſentlich lügt, handelt gottlos und unrecht."

***) Stob. 201.

†) Arrian. I, 19, 11 – 15.

††) Antonin. VI, 7.

jeder, der andern nützt, zugleich ſich ſelbſt nützt, ſo muß man doch andern die ihnen erwieſene Dienſte nicht aufrechnen und ſie nicht als Schuldner betrachten, man muß gleichſam nicht wiſſen, was man gethan hat, ſich deſſen nicht rühmen, ſondern zu einer andern menſchenfreundlichen Handlung fortſchreiten *).

Die allgemeine Natur hat alle vernünftige Weſen um einander willen geſchaffen, daß ſie ſich nach ihrem verhältnißmäßigen Werthe nützen, wer dieſen Willen der Natur übertritt, der ſündigt wider den ewigen Gott **). Man ſoll den Nächſten lieben und ſich nicht durch Haß gegen ihn von der Gemeinſchaft des Ganzen losreißen, alle Menſchen als Anverwandte, als Bürger Eines Staats betrachten ***). Unglücklichen muß man nach Kräften und nach Verdienſt helfen, aber kein Mitleiden mit ihnen empfinden und noch weniger ſich dadurch hinreißen und beſtimmen laſſen, und mit ihnen ſeufzen und weinen; ſie leiden nur an äußeren, ſcheinbaren Uebeln und an ihren falſchen Vorſtellungen, warum ſollen wir daran theilnehmen? Doch kann man ſich in Worten nach ihnen bequemen und nach Befinden der Umſtände mitſeufzen, nur muß man nicht in ſeinem Innern

---

*) Antonin. V, 6. IX, 42. VII, 73. Senec. de beneficiis. id. ep. 81.

**) Antonin. IX, 1.

***) XI, 1. 8. XII, 30. II, 1. VIII, 13. IV, 4. Cic. Fin. III, 19.

ſeufzen *). Eben ſo muß man auch nicht aus Mitleiden verdiente Strafen mildern oder aufheben **).

Was das **Betragen gegen Beleidiger und Feinde** betrifft, ſo ſind die Nachrichten und Schriften, welche wir von dieſen Weltweiſen übrig haben, voll von Belehrungen darüber und mit wahrem Intereſſe bemerkt man, wie ſich ihre Ideen darüber nach und nach immer mehr erweitern und veredeln.

Es war ſogleich Anfangs eine Lehre der **Stoa**, daß man durchaus keine heftige Gemüthsbewegungen, folglich auch keinen **Zorn** in ſich dulden ſoll. Den Zorn beſchrieben ſie aber als eine Begierde, denjenigen zu ſtrafen, von welchem wir glauben, daß er uns mit Unrecht beleidiget hat und begriffen darunter die erſte Aufwallung, die Erbitterung, den Haß, die Feindſchaft ***). Auch die Schadenfreude und den Neid verwarfen ſie ausdrücklich †). Eben ſo war es von jeher Grundſatz dieſer Schule, daß der Weiſe nicht beleidiget, daß ihm von andern kein wahres Uebel zugefügt werden, daß ihm keiner wehe thun,

---

*) **Epict.** Enchir. 16. **Antonin.** VII, 43. V, 36. **Laert.** VII, 123. **Arrian.** I, 18, 19. **Cic.** Orat. pro Muraena c. 29. Id. Quaestt. Tusc. II, 22. **Senec.** de clementia II, 6. 6.

) **Cic. Orat. cit. **Stob.** 190.

***) **Stob.** 174. 176. **Laert.** VII, 113. **Cic.** Tusc. IV, 7—9.

†) **Stob.** 176. 178.

keiner ſeine Glückſeeligkeit ſtören, keiner ihm etwas von ſeiner Tugend entziehen, keiner ihn zum Böſen nöthigen könne *). Dieſe Grundſätze aber ſtimmen von ſelbſt zu einem ruhigen und milden Betragen gegen Beleidiger, wiewohl ſie zunächſt ſich nur auf das beziehen, was wir uns ſelbſt ſchuldig ſind.

Seneca hat bekanntlich in einer beſonderen trefflichen Schrift eine Unterſuchung über den Zorn angeſtellt. Er will nicht etwa, daß man ihn blos mäßigen, ſondern daß man ihn gänzlich in ſich ausrotten ſoll **). Er ſetzt nicht nur ſeine innere Unſittlichkeit ins Licht, ſondern verwirft ihn auch inſofern, als er für andere verderblich iſt ***). Eben ſo beweist er in einer beſonderen Schrift, daß der Weiſe weder Unrecht noch Schmach leiden könne, und beides verachte †). Er ermahnt, ſich bei Beleidigungen zu erinnern, daß wir ſelbſt Sünder ſeyen und ſich dadurch zu einem milden und verſöhnlichen Betragen gegen Beleidiger zu ermuntern ††). Er räth, bei Aufwallungen des Zorns und bei ſchon entſtandenen Feindſchaften, an den Tod zu gedenken, welcher allen Groll auflöſe und alle Menſchen einander gleich mache †††). Er erklärt die Rache für

---

*) Stob. 200. 204. 226. 228.

**) De ira I, 9. 16. etc.

***) L. c. III, 5. I, 5.

†) De constantia sapientis.

††) De ira II, 27. III, 26.

†††) L. c. III, 42. s.

Sünde gegen Sünde, für ſchändlich und inhuman *). Er will, daß man den Zorn in Freundſchaft verwandle und den, der uns zürnt, durch Wohlthaten auffordere, eine andere Geſinnung gegen uns anzunehmen und uns zu lieben **). Er ſtellt das Beiſpiel der Götter, welche auch Undankbaren Wohlthaten erweiſen, den Menſchen zur Nachahmung vor ***). Er behauptet, daß die Menſchen als Bürger eines Weltſtaats verpflichtet ſeyen, ſich untereinander und ſelbſt den Feinden zu helfen †).

Epiktet rühmt die Duldſamkeit bei Unrecht und Schmach als eine Haupttugend ††) und zählt alle ſogenannte Uebel, die uns von andern wiederfahren können, unter die gleichgültigen Dinge, die nicht in unſerer Macht ſtehen. Er leitet Zorn und Rache von der falſchen Meinung ab, daß dieſe Dinge nicht gleichgültig ſeyen †††). Er will, daß man auch deswegen dem Beleidiger und Feinde nicht zürnen, ihn nicht ſchelten, nicht haſſen, nicht einmal über ihn klagen ſoll, weil er ein Irrender iſt und daher eher Mitleiden verdient, weil er nach ſeinen Vorſtellungen von den Dingen handelt und handeln muß, weil er thut, was ihm nützlich ſcheint, weil er uns doch nur

*) L. c. II, 32.
**) L. c. II, 34.
***) De benef. VII, 31.
†) De otio sapient. c. 28.
††) Enchir. 10.
†††) Arrian. I, 29. Enchir. 6. 20.

ſolches nehmen kann, was nicht in unſerer Macht ſteht, weil er nur ſich ſelbſt, nicht uns beleidigt, und daß man ihn vielmehr eines Beſſeren belehren, als ſich an ihm rächen und dadurch ſich ſelbſt beleidigen ſoll *). Er behauptet, daß der Menſch von Natur ein mildes, wohlwollendes, geſellſchaftliches, duldſames, nicht grauſames und feindſeeliges Weſen, daß er beſtimmt ſey, andern zu helfen, wohlzuthun, Gutes zu wünſchen, und durch Feindſeeligkeit die menſchliche Natur ausziehe und ein reißendes und giftiges Thier werde **). Indem er in dem ächten Cyniker den Stoiker darſtellt, ſo führt er auch den Zug an, daß er diejenige, welche ihn ſchlagen, doch wie ein Vater oder Bruder liebe ***).

Bei dem Antoninus findet man ohngefähr alles beiſammen, was die Stoiker je über die Feindesliebe und ihre Gründe geſagt haben. Er weiß ſich ſelbſt kaum oft genug dieſe Pflicht vorzuhalten und einzuſchärfen. Er dringt darauf, daß man den Feind und zwar mit Sanftmuth ermahnen, zurechtweiſen, heilen ſoll †). Er lehrt eine allgemeine Liebe gegen das menſchliche Geſchlecht, in welche auch die Feinde mit eingeſchloſſen ſind, indem auch

*) Arrian. I, 18, 2. s. 11—16. 28, 1—9. II, 10, 24—29. Enchir. 42.

**) Arrian. II, 10, 14. IV, 1, 122. 126. s. 5, 18. II, 9, 6.

***) Arrian. III, 22, 54.

†) V, 28. VI, 26. X, 4. XI, 13.

ſie Mitglieder Einer Menſchenfamilie und Eines Weltſtaats ſind *). Er bemerkt es als etwas Eigenthümliches an dem Menſchen, daß er auch ſolche liebe, die wider ihn geſündiget oder ihn beleidiget haben **). Er macht es ſich ſelbſt zur Regel, ſich jeden Morgen zu ſagen, daß er es heute vielleicht mit einem Undankbaren, Schmähſüchtigen, Groben, Neidiſchen ꝛc. zu thun haben werde, und ihn nicht haſſen wolle, indem alle Menſchen an derſelben göttlichen Natur theilnehmen, zu wechſelſeitigem wohlwollendem Wirken geboren und wie Glieder Eines Körpers ſeyen ***). Er erklärte den Zorn für etwas Unmännliches, das ſanfte und ruhige Gemüth aber für wahre männliche Kraft und Stärke †). "Es verachtet mich einer? — ſagt er — Er mag ſelbſt zuſehen, ich werde mich bemühen, nichts Verachtungswürdiges zu thun oder zu ſagen. Es haßt mich einer? Er mag zuſehen, ich aber bin gegen jeden ſanft und wohlwollend und bereit auch dieſem ſeinen Irthum zu enthüllen und zwar nicht auf eine beleidigende Art, nicht um mit meiner Duldſamkeit groſzuthun, ſondern aufrichtig und mild. — Du muſt ſo geſinnt ſeyn, daß die Götter ſehen mögen, du ſeyeſt ein Menſch, der über nichts zürnt und ſich beunruhiget ††). Die beſte Weiſe, ſich gegen Unrecht zu vertheidigen, beſteht darinn, daß man

*) VIII, 26. XI, 1. II, 1. VII, 31.

**) VII, 22.

***) II, 1.

†) XI, 18.

††) XI, 13.

dem Beleidiger nicht gleich wird *). Auch Undankbaren muß man nicht nur nicht zürnen, ſondern für ihr Wohl beſorgt ſeyn **).

Mit der bisher vorgetragenen Lehre der Stoiker von der Verſöhnlichkeit und Feindesliebe ſcheint es zu ſtreiten, wenn ſie ſagen, daß der Weiſe nicht verzeihe ***). Allein dies iſt nur ſo zu verſtehen, daß er theils Sünden, die aus eigener Schuld begangen ſind, nicht entſchuldige, nicht ſo anſehe und darſtelle, wie wenn keine Schuld dabei wäre †), theils aber, daß er als Richter die Uebertretungen des Geſetzes nicht ungeſtraft laſſe ††). Es iſt demnach weder ein Widerſpruch, noch eine Sophiſterei, wenn Seneca ſagt: "Der Weiſe verzeiht nicht, aber

---

*) VI, 6.

**) VIII, 8. Man vergl. beſonders noch die Stellen IV, 3. 11. VI, 20. 27. VII, 26. IX, 22. XII, 26. und L. P. Hüpeden Doctrina de amore inimicor. christ. comparata cum ea, quae in libris V. T. et libris philosophor. graec. et rom. traditur. Goett. 1817. p. 57 sqq.

***) Stob. 190. Laert. VII, 123. Cic. pro Muraen. c. 29.

†) Man ſieht dies aus Stobäus l. c. μηδεποτε συγγνωμην εχειν και νομιζειν, τον αμαρτανοντα μη παρ᾽ αυτον ημαρτηκεναι.

††) Dies erhellt aus Laert. l. c. συγγνώμην εχειν μηδενι, μη γαρ παριεναι τας εκ του νομου επιβαλλουσας κολασεις etc. und aus Senec. de clement. II, 7.

was du durch die Verzeihung erlangen willſt, gibt er dir auf einem rechtſchaffneren Wege. Er ſchont, er rathet, er beſſert. Er thut daſſelbige, wie wenn er verziehe, er verzeiht aber nicht, weil der Verzeihende geſteht, daß er etwas, was hätte geſchehen ſollen, unterlaſſen habe *).“ Es läßt ſich wirklich Liebe und Güte gegen den Sünder gar wohl damit vereinigen, daß man ſeine Sünde eigener Schuld beimißt und ihn im erforderlichen Falle nach dem Geſetze ſtraft. Das Gegentheil würde Gleichgültigkeit gegen das Gute und Recht verrathen.

Ich habe abſichtlich bisher einer Schule noch nicht gedacht, welche alle wiſſenſchaftliche Beſtrebungen und Syſteme anderer philoſophiſchen Schulen angriff und als Schule nur darauf ausgieng, ſie in ihrer Unzuverläſſigkeit und Ungewisheit darzuſtellen, nicht aber ſelbſt ein neues Syſtem zu bilden und geltend zu machen, vielmehr überhaupt die Unmöglichkeit eines ſolchen ins Licht zu ſetzen. Solche Philoſophen waren die Skeptiker. Schon einige Eleatiſche Philoſophen und Sophiſten hatten den Zweifel in Anſehung der philoſophiſchen Forſchungen weiter als gewöhnlich ausgedehnt. Pyrrho aber, der im Zeitalter der Plato und Ariſtoteles und ihrer nächſten Nachfolger lebte, trieb ihn allerdings noch weiter, als vor ihm geſchehen war. Daher haben von ihm diejenigen, welche zu dieſer Schule gehören, den Namen der Pyrrhonier erhalten. Er und ſeine

*) L. c.

Anhänger rechneten ſich zu den Sokratikern *). Man weiß, wie oft Sokrates erklärte, daß er nicht wiſſe, was andere Philoſophen zu wiſſen vorgaben, wie wenig er auf alle Wiſſenſchaften hielt, die ſich nicht mit praktiſchen und moraliſchen Dingen beſchäftigen, und wie er ſelbſt die letzte nicht wiſſenſchaftlich und ſyſtematiſch, ſondern populär und nach dem gemeinen, geſunden Menſchenverſtande behandelte. Die Pyrrhonier wollten allerdings im Weſentlichen daſſelbige, nur daß ſie die philoſophiſchen Syſteme methodiſch, in allen ihren Theilen, nach einer gewiſſen Ordnung und durch gewiſſe allgemeine Gründe erſchütterten und auch die Unmöglichkeit der Moral ſelbſt, als Wiſſenſchaft darzuthun bemüht waren, indem Sokrates nur in ſeinen Unterredungen häufig das eitle Grosthun der Sophiſten und anderer Philoſophen mit einer Wiſſenſchaft von Dingen, die man nicht wiſſen kann oder die keinen Nutzen haben, blosſtellte und übrigens die Möglichkeit einer Wiſſenſchaft der Ethik nicht beſtritt, wiewohl er ſelbſt ſie nicht in dieſer Form, ſondern dialogiſch vortrug. Die Pyrrhonier machten aus dem Zweifel an aller wiſſenſchaftlichen Gewisheit und aus der daraus entſtehenden Stimmung des Gemüths ſelbſt eine Tugend und das höchſte Gut. Davon war Sokrates

*) Cic. de orat. III, 17. Sextus Pyrrh. Hyp. I, 209—225. thut die Verſchiedenheit aller philoſophiſchen Syſteme von der Skepſis, die eine Aehnlichkeit mit ihr haben oder zu derſelben gerechnet wurden, dar, der Sokratiſchen Lehre aber gedenkt er nicht.

weit entfernt, er ſuchte das höchſte Gut, unabhängig vom Zweifel, in gewiſſen feſten, auf ſicherer Ueberzeugung beruhenden Grundſätzen und miſchte in ſeine populäre Dialogen manches ein, was eben ſo gut für ein ethiſches Syſtem paßte. Wenn übrigens die Pyrrhonier auch alles bezweifelten, gewiſſe Regeln des praktiſchen Lebens und Einen Endzweck oder Ein höchſtes Gut nahmen ſie doch an, bauten aber beides nicht auf wiſſenſchaftliche Unterſuchungen, ſondern auf die Nothwendigkeit des Handelns in Gemeinſchaft mit andern Menſchen und ſchlechthin auf das Gefühl.

Pyrrho war ein gebildeter Mann, er kannte die alten philoſophiſchen Syſteme, machte mit Alexander dem Großen Reiſen nach Perſien und Indien und wurde mit der daſelbſt einheimiſchen Weisheit bekannt. In ſeinem Vaterlande Elis wurde er zum Oberprieſter ernannt, um ſeinetwillen erhielten daſelbſt die Philoſophen Freiheit von öffentlichen Laſten und Abgaben *). Das Amt eines Prieſters vertrug ſich allerdings mit ſeiner Philoſophie, denn er griff gar nicht die eingeführte Gottesdienſte und Sitten, ſondern nur die dogmatiſche Philoſopheme an. Dies that er nicht dadurch, daß er ſie beſtimmt zu widerlegen ſuchte, ſondern daß er die Gründe für und wider die Sätze, die ſie aufſtellten, einander entgegenſtellte und dadurch die Richtigkeit aller wiſſenſchaftlichen Erkenntniß des Menſchen darzuthun ſuchte.

*) ἀτελειαν Laert. IX, 64.

Daraus ſchloß er, daß der Menſch inſofern allen Beifall zurückhalten, nichts beſtimmt behaupten oder verwerfen müſſe. Als eine Folge dieſer Zurückhaltung betrachtete er die Apathie *). Er ſcheint darunter die Abweſenheit heftiger Gefühle und Gemüthsbewegungen verſtanden zu haben, alſo der Meinung geweſen zu ſeyn, daß eben dieſe aus dogmatiſchen Beſtimmungen der Philoſophen über die für uns Menſchen unbegreifliche Dinge entſpringen. Es wäre zu wünſchen, daß uns eine nähere Beſtimmung übrig geblieben wäre, was Pyrrho mit dieſer Apathie meinte und in welche Verbindung er ſie mit der Zurückhaltung alles Beifalls brachte.

---

*) Cic. acad. qu. II, 42. erklärte ſie als eine Gefühlloſigkeit: Pyrrho autem: ea (nämlich die αδιαφορα) ne sentire quidem sapientem, quae απαθεια nominatur. Das würde übrigens doch nur eine Gefühlloſigkeit gegen die gleichgültigen Dinge ſeyn, nicht aber gegen andere. Wie ſoll aber dieſe die Folge des Zweifels ſeyn? Wenn die Wiſſenſchaft ſelbſt unter die Adiaphora gerechnet wurde, ſo gab es doch auch noch andere und es iſt nicht einzuſehen, wie der Zweifel gegen ſie ganz unempfindlich machen ſoll. Vielleicht hat Cicero das Wort nicht recht verſtanden und dies möchte man daraus ſchließen, weil andere Pyrrhonier die Folge des Zweifels mit anderen Worten beſchrieben, die eine andere Bedeutung haben, welche jedoch απαθεια auch haben kann. Sextus Pyrrh. Hyp. I. §. 23. ſetzt παθῶν αναγκην unter die Stücke, welche von der βιωτικη τηρησει auch die Skeptiker angeben.

Diogenes ſagt von ihm: "Er führte die Unbegreiflichkeit und den Zweifel ein — denn er ſagte, daß nichts rühmlich oder ſchändlich, gerecht oder ungerecht — daß nichts der Wahrheit nach ſey, ſondern daß die Menſchen alles nach dem Geſetze und der Gewohnheit thun — daß nichts mehr dieſes oder jenes ſey *)." Hier iſt ſo viel deutlich, daß Pyrrho gelehrt haben ſoll, nichts ſey an ſich gut oder böſe, beides werde nur durch bürgerliche Geſetze und durch Gewohnheit beſtimmt, an ſich ſey alles einerlei. Man möchte dies freilich ſo verſtehen, daß es nicht wiſſenſchaftlich beſtimmt werden könne, daß aber das Gefühl es jeden lehre, allein dies würde den Worten widerſprechen. Cicero hingegen ſchreibt dem Pyrrho die Lehre Ariſtons, des Stoikers, zu, daß nur die Tugend ein Gut, nur das Laſter ein Uebel, und alles Uebrige vollkommen gleichgültig ſey und nicht den geringſten Werth oder Unwerth, alſo auch keine Grade deſſelben habe, ſondern ganz einerley ſey **). Er beſchuldigt ihn daher, daß er der Tugend keinen Urſprung und keine Stütze gegeben, und das Princip aller Pflichten aufgehoben habe ***).

*) Laert. IX, 60.

**) Fin. II, 13. Aristoni et Pyrrhoni visa sunt pro nihilo, ut inter optime valere et gravissime aegrotare nihil prorsus dicerent interesse — III, 3. Pyrrho et Aristo omnia exaequant 4. His honestum non summum modo, sed etiam unum bonum videtur.

***) Fin. II, 13. In una virtute sic omnia esse voluit, ut eam rerum selectione exspoliaret, neo ei quidquam, aut unde oriretur daret, aut ubi nitere-

Dies iſt ſo zu verſtehen, daß Pyrrho durch Aufhebung aller wirklichen begehrungswürdigen Dinge es unmöglich gemacht habe, zu erklären, wie die Tugend, die mit dem Begehren anfange, entſtehe, worauf ſie ruhe und von welchem Principe alle Pflichten ausgehen. Mag Cicero hierinn recht oder unrecht gehabt haben, in jedem Falle ſchreibt er dem Pyrrho die Lehre zu, daß die Tugend an ſich ein Gut ſey, folglich nicht bloß durch die Geſetze und Sitten beſtimmt werde. Eben dies war aber auch eine Lehre wiſſenſchaftlicher Philoſophen nnd Cicero gibt gar nicht zu erkennen, daß Pyrrho blos durch das Gefühl darauf geleitet worden ſey. Es iſt demnach hier ein wahrer Widerſpruch zwiſchen ihm und dem Laertier, welcher ſich nicht dadurch heben läßt, daß man annimmt, dieſer habe nur von der wiſſenſchaftlichen Theorie reden wollen. Man kann nur ſo viel ſagen, daß die Behauptung, es ſey nichts an ſich gut oder böſe, mehr mit der von Pyrrho ſonſt angenommenen Unbegreiflichkeit und Ungewisheit aller Dinge übereinſtimmt.

Ein Schüler von ihm, Timon aus Phlius, entwickelte den Skepticismus noch weiter. Er drang beſonders darauf, daß wir Menſchen niemals beſtimmen können, was die Dinge an ſich ſeyen, ſondern

---

tur — virtutem ipsam sustulit — IV, 16. Pyrrho virtute constituta, nihil omnino, quod appetendum sit, reliquit. — Stoici, quod principium officii quaerunt, melius, quam Pyrrho. —

immer nur, was ſie uns zu ſeyn ſcheinen, daß ſie alſo insgeſammt für uns nur ſcheinbar und inſofern einerlei und gleichgültig ſeyen, daß die Philoſophen nichts über ihre wahre Beſchaffenheit beweiſen und überall gar keine Beweiſe führen können, daß dieſe ſich immer nur auf unerweisliche Hypotheſen gründen. Aus allem dieſem ſchloß er, daß wir nichts über die Dinge bejahen und verneinen können. Dieſen Zuſtand des Gleichgewichts oder der Unentſchiedenheit in der Seele betrachtete er zugleich als die Quelle der vollkommenen Freiheit von aller Unruhe oder der Gemüthsruhe (αταραξια) ohne welche es keine Glückſeeligkeit gebe *). Er nahm alſo wirklich einen Endzweck des Lebens, ein höchſtes Gut an und ſetzte hierinn ſeinem Zweifel Grenzen. Wahrſcheinlich iſt ſeine Ataraxie eben das, was Pyrrho Apathie nannte. Jenes Wort wurde übrigens unter den Pyrrhoniern das gewöhnlichere und ſie pflegten damit den Zweck der Skepſis und des Lebens auszudrücken. Und wenn Diogenes dieſen Zweck Sanftheit nennt, ſo will er ohnezweifel daſſelbige ſagen **).

Es gehört hieher nicht, zu zeigen, wie die Pyrrhonier nach und nach ihre Zweifelsgründe in gewiſſe Claſſen brachten und eine bald größere, bald kleinere Anzahl von ſkeptiſchen Gemeinplätzen aufſtellten. Nur ihre Anſicht des Sittlichen und die Bezie-

*) Ariſtokles bei Euseb. Praep. ev. XIV, 18.

**) Laert. IX, 108.

hung, in welche ſie es etwa ſelbſt mit ihren allgemeinen Zweifelsgründen ſetzten, erfordert hier unſere Aufmerkſamkeit.

Nachdem der Pyrrhonismus bald wiederum und auf lange Zeit erloſchen war, wurde er vornehmlich durch Aeneſidemus aus Cnoſſus wieder erweckt und durch eine Reihe von Repräſentanten fortgeführt. Es iſt jedoch von keinem bekannt, wie er die Lehre vom Sittlichen behandelte, ausgenommen von Sextus dem Empiriker, welcher in ſeinen uns übrig gebliebenen Werken alles zuſammenfaßte, was der Skepticismus theils früher geleiſtet, theils ihm ſelbſt zu danken hatte und ſowohl das Weſen, den Geiſt und die Methode deſſelben darſtellte, als auch ihn wider alle Theile der Philoſophie und der damaligen Gelehrſamkeit kehrte und dabei ſelbſt inſofern ſyſtematiſch verfuhr, als er den Syſtemen anderer auf dem Fuße nachfolgte und ſie in allen ihren Ecken angriff.

Am meiſten intereſſirt es uns hier, theils wie er den Zweck der Skepſis, die ſkeptiſche Stimmung und die damit verknüpfte Gemüthsruhe beſchrieb, theils wie er die Syſteme der Ethiker erſchütterte und in allen ihren Theilen zweifelhaft machte.

Was das Erſte betrifft, ſo ſagt er: "Der Endzweck oder das höchſte Gut des Skeptikers iſt die Gemüthsruhe in Anſehung der Dinge, die auf bloßer

Meinung beruhen und Mäßigung der Affecten in Beziehung auf die nothwendige, unabänderliche Dinge. Wenn er anfängt, zu philoſophiren, ſo ſucht er die Eindrücke und Vorſtellungen von den Dingen zu begreifen und zu unterſcheiden, welche wahr und welche falſch ſind, um zur Gemüthsruhe zu gelangen, findet aber ein Gleichgewicht der Gründe auf entgegengeſetzten Seiten, hält daher alles Urtheil zurück und fühlt ſich dadurch unverhofft in die Gemüthsruhe verſetzt. Denn wer meint, daß etwas von Natur gut oder böſe ſey, wird immer beunruhiget. Iſt dasjenige nicht da, was ihm gut ſcheint, ſo glaubt er von dem, was er für bös hält, gequält zu werden und ſtrebt nach dem, was er für gut hält. Hat er aber dieſes erlangt, ſo fällt er in mancherlei Unruhen, weil er vernunftwidrig handelt und das Maaß überſchreitet, einen Wechſel befürchtet und alles thut, daß er das, was ihm gut ſcheint, nicht verliere. Wer aber über das, was von Natur gut oder böſe iſt, unentſchieden bleibt, der flieht und verfolgt nichts heftig und bleibt ruhig. — Eben ſo hoften die Skeptiker zur Gemüthsruhe zu gelangen, wenn ſie die Ungleichheit deſſen, was man durch die Sinne und was man durch den Verſtand erkennt, beurtheilten, da ſie aber auch hierinn nicht zum Zwecke kommen konnten, ſo hielten ſie gleichfalls das Urtheil zurück und darauf folgte glücklicher Weiſe die Gemüthsruhe, wie der Schatte dem Körper. Doch glauben wir nicht, daß der Skeptiker ganz ohne Unruhe ſey, wir geben zu, daß er von gewiſſen nothwendigen Dingen beunruhiget werde, daß ihn friere, dürſte u. ſ. w.

Allein auch in dieſen Stücken begegnet dem großen Haufen der Menſchen zweierlei Widerwärtiges, daß er nämlich dadurch leidet und daß ihm dieſe Dinge von Natur Uebel zu ſeyn ſcheinen. Der Skeptiker aber iſt dieſer Meinung nicht und erträgt daher auch dieſe Dinge mit mehr Mäßigung *). Wer glaubt, daß nichts von Natur zu wünſchen und zu fliehen, nichts dem andern vorzuziehen, alles relativ und nach Verſchiedenheit der Zeiten und Umſtände bald wünſchens= bald verabſcheuungswürdig ſey — nur der wird glücklich und ſorgenlos leben **). Wer nicht beſtimmt, ob der Schmerz ein Uebel ſey oder nicht, der leidet nur, wenn er leiden muß. Wer aber den Schmerz für ein Uebel, oder gar für das einige hält, der verdoppelt ſeinen Schmerz. Die Meinung, daß etwas ein Uebel ſey, verurſacht oft noch weit mehr unangenehme Empfindungen, als der Schmerz ſelbſt. — Der Skeptiker genießt alſo die größte Glückſeeligkeit, deren ein Menſch nur fähig iſt. Auch von unangenehmen Empfindungen wird er nur mäßig afficirt ***).

Die Skeptiker waren alſo inſofern keine Zweifler als ſie wirklich beſtimmt ein höchſtes Gut behaupteten. Das Eigene war das, daß ſie daſſelbe aus dem Zweifel ſelbſt entſtehen ließen, ja daß einige

*) Pyrrh. Hyp. I, 12, 26—30. III, 24, 235—238.

**) Adv. Ethic. §. 118.

***) L. c. §. 158—161.

dieſen mit in das höchſte Gut einrechneten *). Zurückhaltung alles Urtheils alſo in Anſehung der Dinge, von welchen wir gar nicht wiſſen, ob ſie an ſich Güter oder Uebel ſeyen, eine daraus von ſelbſt erfolgende Befreiung von aller Unruhe in Rückſicht auf dieſelbe und ein leichtes Afficirtwerden von unvermeidlichen unangenehmen Empfindungen, dies war nach ihrer Lehre das vollſtändige höchſte Gut. Die Skeptiker haben nicht voraus gewußt, daß es auf dieſem Wege zu finden ſey, ſie haben nicht wiſſenſchaftlich nach demſelben geforſcht, ſondern es hat ſich durch ihre Denkart glücklich gefunden. Wir wollen nicht fragen, ob wenigſtens nicht dies von Natur ein Gut ſey, auch nicht, ob nicht zum Theil die ſkeptiſchen Gemeinplätze ſich auch wider dieſe Behauptung kehren laſſen? Die Skeptiker haben ſich auf dieſe Fragen nicht eingelaſſen und uns würde die Beantwortung derſelben weit von unſerem hiſtoriſchen Wege abführen.

In ſeinem Buche wider die ethiſchen Philoſophen hat Sextus das nicht geleiſtet, was man hätte erwarten ſollen und was er wirklich in ſeinen andern Büchern geleiſtet hat. Er läßt ſich auf zu wenige Puncte und Fragen ein und zwar auf folgende: 1) Welches iſt der Hauptunterſchied

*) Pyrrh. Hyp. I, 12, 30. τινες των δοκιμων σκεπτικων προσεθηκαν τουτοις και την εν ταις ζητησεσιν εποχην. —

der Dinge im menſchlichen Leben? Er läßt zwar die gewöhnliche Eintheilung in gute, böſe und gleichgültige Dinge gelten, ſagt aber, daß die Skeptiker alles nur nach dem Scheine gut oder böſe oder gleichgültig nennen und gar nichts über die wahre Beſchaffenheit dieſer Dinge beſtimmen. 2) Was iſt gut, bös und gleichgültig? Er führt hier die verſchiedenen Begriffe der Philoſophen davon an und zeigt, daß durch keinen beſtimmt werde, was denn das Gute ſelbſt ſelbſt ſey, ſondern höchſtens was ihm zukomme, z. E. das Nützliche, daß eben deswegen die Philoſophen ſo uneinig über das höchſte Gut ſeyen, und daß daher auch nicht beſtimmt werden könne, was das Böſe und Gleichgültige ſey. 3) Ob etwas von Natur gut oder bös ſey? Die Gründe, welche er für die Verneinung dieſer Frage anführt, ſind folgende. Wenn es etwas von Natur Gutes und Böſes gibt, ſo muß es für alle gut oder bös ſeyn. Es gibt aber nichts Allgemeingutes und = Böſes. Was der Eine für gut hält, hält der andere für bös, der dritte für gleichgültig. Iſt etwa ein Einzelnes, was dieſem oder jenem gut dünkt, ein allgemeines Gut, ſo wird erſt ein Vermögen, zu erkennen und unter denjenigen, deren Begriffe wir annehmen oder verwerfen, zu unterſcheiden, erfordert. Dieſer Unterſchied müßte entweder an ſich evident ſeyn oder erwieſen werden können. Selbſt evident iſt er nicht, denn das Evidente wird von allen einſtimmig erkannt und angenommen, das aber iſt bei dem Guten nicht der Fall. Erwieſen kann je

ner Unterſchied auch nicht werden, denn jede Secte hat wieder ihren eigenen Beweisgrund für das, was ſie für das höchſte Gut hält und da führt jede wieder ein beſonderes Gut an, das nicht von Natur und allgemein gut iſt. Wenn es etwas von Natur Gutes gibt, ſo muß es aus einem eigenen Grunde zu wählen ſeyn, weil jeder Menſch es zu erlangen ſtrebt. Iſt es außer uns, ſo muß es einen angenehmen Einfluß auf uns haben und wird nur deswegen von uns gewählt; dieſe Empfindung aber iſt etwas in uns, folglich wird nichts, was außer uns iſt, um ſein ſelbſt willen gewählt. Iſt es in uns, ſo iſt es entweder allein körperlich oder geiſtig. Iſt es körperlich, ſo kann es von der Seele nicht begriffen werden, in welcher alle Kenntniß liegt, es iſt alſo eben ſo viel als wenn es außer uns wäre. Iſt es geiſtig oder dringt etwa durch den Körper in die Seele, ſo wird es von dieſer beurtheilt, da aber eines jeden Urtheile hierinn wiederum verſchieden ſind, ſo muß er nur das für gut halten, was ihm ſo ſcheint und es iſt nichts von Natur gut. 4) Ob man unter der Vorausſetzung, daß etwas von Natur gut oder bös ſey, glücklich leben könne? 5) Ob derjenige, welcher ſein Urtheil über die Natur der Güter und Uebel zurückhält, vollkommen glücklich ſey? Dieſe Fragen werden hier, wie anderswo in den Werken des Sextus und wie oben gezeigt iſt, beantwortet. 6) Ob es eine Kunſt oder Wiſſenſchaft des Lebens gebe? Dieſe

Kunſt iſt bei jeder philoſophiſchen Schule wieder eine andere, und es iſt nicht auszumachen, welche hierinn den Vorzug verdiene. Eine Kunſt iſt ein Syſtem von Begriffen, ein Begriff der Beifall, der einer begreiflichen Vorſtellung geſchenkt wird, eine ſolche Vorſtellung aber gibt es nicht: denn es fehlt uns an einem Vermögen, ſie durch ein ſicheres Kennzeichen zu unterſcheiden, folglich gibt es keinen Begriff, kein Syſtem von Begriffen, keine Kunſt des Lebens. Wenn es keine Güter und Uebel an ſich gibt, ſo gibt es auch keine Wiſſenſchaft derſelben. Eine Wiſſenſchaft oder Kunſt muß gewiſſe beſtimmte gleichförmige und ihr eigenthümliche Grundſätze und Regeln haben: dieſe aber ſind für die Ethik noch nicht aufgeſtellt. Es gibt viele Handlungen, die dem Weiſen und Unweiſen gemeinſchaftlich ſind. Ob die Geſinnung des einen von der des andern verſchieden ſey, kann man nicht wiſſen, die Handlungen ſelbſt zeigen dies nicht an. Auch die Handlungsart des Weiſen iſt ſich nicht gleich, auch er richtet ſich nach der Verſchiedenheit der Umſtände. Es gibt keine beſtimmte, künſtliche Lebensordnung. 7) Ob die Kunſt des Lebens gelehrt werden könne? Keineswegs, weil es keine gibt. Und wenn es auch eine gäbe, ſo würde doch das, was gelehrt wird, der Lehrende, der Lernende und die Lehrart dunkel und ungewiß ſeyn.

Man wandte den Skeptikern oft ein, daß ſie nach ihren Grundſätzen alles Handeln einſtellen müßten, weil das ganze Leben im Wählen und Fliehen beſtehe und ſie gar nichts wählen und fliehen. Darauf ant-

wortete Sextus, daß der Skeptiker gar nicht ſeinen philoſophiſchen Raiſonnements gemäß lebe: denn dieſen zufolge müßte er ſich allerdings alles Handelns enthalten: ſondern nach Obſervanzen, Sitten und Geſetzen des Lands, wo er lebt, und welche gar nichts mit der Philoſophie zu thun haben, wähle oder fliehe, thue oder unterlaſſe *).

Nach allem dieſem wird man wohl dem Pyrrho eben ſo wenig als einem anderen Skeptiker die Lehre zueignen können, welche Cicero in den oben angeführten Stellen dem erſten zuſchreibt und welche ihm auch noch Tennemann und Krug zuſchreiben, daß die Tugend das einige Gut und alles außer ihr gleichgültig ſey. Sie lehrten vielmehr, daß auch die Tugend, wie das Gute überhaupt, nichts von Natur gutes ſey, daß der Menſch eben ſowohl dadurch beunruhiget werde, wenn er die Tugend für ein Gut an ſich halte, als wenn er andere Dinge z. E. Reichthum, Ehre für Güter halte, daß aber das entgegengeſetzte Dafürhalten ihn in eine ruhige und friedliche Gemüthsſtimmung verſetze. Sextus ſagt: "Zu behaupten, daß man gewiſſe Dinge wegen ihres geringen Werths nicht ſuchen, anderen aber wegen ihrer Vortrefflichkeit deſto mehr nachſtreben müſſe, heißt die Unruhe nicht heilen, ſondern ſie nur auf einen andern Gegenſtand richten. — Die Ermahnungen der dogmatiſchen Philoſophen geben nur eine Krankheit anſtatt der andern. Strebt einer nach

*) Adv. Ethic. §. 162—165.

Reichthum oder Ehre oder Geſundheit, als nach Gütern, ſo ermahnt ihn der Philoſoph, vielmehr nach Tugend zu ſtreben, er befreit ihn alſo nicht von der unruhigen Beſtrebung, ſondern verändert nur das Object derſelben und gibt uns anſtatt der einen Sorge eine andere *).” Ohnezweifel hat alſo Cicero geirrt, indem er dem Pyrrho eine Hauptlehre der dogmatiſchen Philoſophen zuſchrieb. Wahrſcheinlich wurde er auf dieſen Irthum durch die Lehre deſſelben von der Gleichgültigkeit der Dinge geleitet, welche er mit der des Stoikers Ariſton für einerlei hielt.

Schon früher iſt von mehreren Römiſchen Philoſophen aus Veranlaſſung der von den Griechen geſtifteten Secten, zu welchen ſie gehörten, geredet worden. Noch aber müſſen ein paar beſonders aufgeführt werden, die für die Ethik von Wichtigkeit ſind und ſich weder ausſchließend zu Einer griechiſchen Schule hielten, noch Stifter einer neuen wurden, ſondern Eklektiker waren.

Der Römer Geiſt und Character trieb ſie mehr zum thätigen, politiſchen und militäriſchen Leben, als zur Speculation. Die Philoſophie entſtand daher bei ihnen nicht auf eigenem Boden, ſondern wurde aus Griechenland unter ſie verpflanzt und wurde ſelbſt Anfangs von den Obrigkeiten und vielen anderen als eine gefährliche Pflanze betrachtet. Nachdem

---

*) Adv. Eth. §. 134 – 136.

ſie aber mehr Gunſt und Liebhaber unter ihnen gewann, ſo war es vornehmlich die Stoiſche und Epikuräiſche Lehre, welche ihnen zuſagte. Beide hatten eine unmittelbare Beziehung auf das praktiſche Leben und waren inſofern einer populären Behandlung fähig. Die erſte paßte mehr für den alten, kräftigen, unverdorbenen und ſelbſtſtändigen Römer und den, der auch noch in ſpäteren Zeiten dieſen Character beibehielt, ihr huldigten mehrere in Thaten und Schriften große Männer und der Stoicismus wurde ſogar unter den Händen eines Seneca, Antoninus und Epiktetus veredelt. Die andere war dem ausgearteten, unglaubigen und genießenden Römer angemeſſener.

Cicero beſchränkte ſich auch in ſeinen zur Moralphiloſophie gehörigen Schriften darauf, die Römer mit der griechiſchen Weisheit bekannt zu machen, die Forſchungen der verſchiedenen griechiſchen Schulen zu vergleichen und zu prüfen, unter ihnen eine Auswahl zu treffen, einige Stücke weiter auszuführen und anzuwenden, alles in einer edleren und höheren Popularität, in angenehmer Platoniſcher Einkleidung, mit einer angemeſſenen Beredſamkeit, ausgeſtattet mit hiſtoriſchen Zügen und den Früchten mannichfaltiger Beleſenheit, darzuſtellen. Durch den großen Ruhm und die weite Verbreitung ſeiner Schriften wurde er der Lehrer ſittlicher Weisheit nicht nur für Römer, ſondern auch für eine Menge anderer Völker.

Wenn er in der theoretiſchen Philoſophie die Methode der Akademiker, welche die Gründe für und wider abwogen und nur das Wahrſcheinliche zu erreichen ſtrebten, befolgte, ſo ſetzte er ſich hierinn Grenzen in der praktiſchen und folgte in derſelben vorzüglich den Grundſätzen und der Lehrart der Stoiker. Er hielt dieſen Gegenſtand für zu wichtig, als daß man ſich dabei mit bloßer Wahrſcheinlichkeit begnügen könnte. Er nahm es zwar nicht auf ſich, die Einwürfe der ſpäteren Akademiker auch wider die Gewißheit dieſes Theils der Philoſophie zu widerlegen, aber er ſelbſt betrat hier den dogmatiſchen Weg *). Die neueren Akademiker ſchienen ihm überhaupt auch durch das, was ſie als das wahrſcheinlichſte in der Ethik aufſtellten, die Tugend aufzuheben **). Den Epikuräismus, welcher zwar einem beſtimmten Dogmatismus huldigte, aber ihm gleichfalls mit der ächten Tugend unvereinbar ſchien, beſtritt er bei jeder Gelegenheit. Mit dem Stoicismus verband er ſo viel von der Ethik des Plato und Ariſtoteles, als ihm damit vereinbar

*) **De legibus I, 13. Perturbatricem autem harum rerum omnium academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus ut sileat. Nam si invaserit in haec, quae satis ſcite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas, quam quidem** ego placare cupio, submovere non audeo. Doch verfährt Cicero in ſeinen Büchern von den Pflichten zuweilen auch ausdrücklich nur nach dem akademiſchen Probabilismus.

) **Fin. II, 11. 13. V, 7. 8.

ſchien und ſuchte zu zeigen, daß dieſe drei Syſteme in manchen Stücken nur in Worten nicht in Sachen disharmoniren.

Um ihn als Moralphiloſophen zu charakteriſiren iſt zuerſt von dem Zwecke und Inhalte, der Einrichtung und Geſtalt ſeiner moraliſchen Schriften Nachricht zu geben und dann ſind gewiſſe Grundſätze, Lehren und Ausführungen, die ſich durch Eigenthümlichkeit oder Vortrefflichkeit auszeichnen, anzuführen.

Eine Schrift *von den Pflichten* richtet er an ſeinen Sohn, der ſich damals Studien halber zu *Athen* aufhielt. Er führt ihm zu Gemüth, wie wichtig dieſer Theil der Philoſophie und wie angemeſſen es ſeinem väterlichen Verhältniſſe ſey, ihm darüber zu ſchreiben. Er geſteht offen, daß er vorzüglich den *Stoikern* folgen werde (wie er dann beſonders die Bücher des *Panätius von der Pflicht* zum Grunde legte) doch mit eigenem Urtheile, mit Auswahl und Zuſätzen.

Die *ganze Pflichtenlehre* theilt er in zwei Hauptſtücke ab. Das erſte handelt *vom höchſten Gute*, das zweite enthält die *Pflichtgebote*. Er leugnet nicht, daß in dem erſten auch von Pflichten und im zweiten auch vom höchſten Gute die Rede ſey, er unterſcheidet aber das zweite dadurch, *daß es mehr Vorſchriften zur Einrichtung des gemeinen Lebens* enthalte und dieſes Stück iſt es, was er in ſeiner Schrift abhandeln will.

Wundern muß man ſich, daß von der Pflicht überhaupt, ihrem Begriffe, ihrer Eintheilung und Anwendung ſo wenig vorkömmt. Er wundert ſich, daß Panätius nicht definirt habe, was Pflicht ſey, da jede philoſophiſche Unterſuchung mit einer Definition desjenigen, wovon die Rede ſey, anfangen müſſe *). Allein er definirt es in der That ſelbſt nicht, ſondern zeigt ſogleich die zwei gedachten Hauptſtücke der Pflichtenlehre an und bemerkt noch, daß die Pflicht auch in die vollkommene und mittlere eingetheilt werde. Was Pflicht überhaupt ſey und wie ſie etwa ſonſt noch eingetheilt werde, erfährt man nicht. Vielmehr wird nun ſogleich der Plan ſeiner Schrift von ihm entworfen. Sie ſoll das Gute — das Nützliche und das Verhältniß beider zu Hauptgegenſtänden haben; bei den beiden erſten aber ſoll auch von der Colliſion des einen Guten mit dem andern und des einen Nützlichen mit dem andern und der dabei zu treffenden Wahl die Rede ſeyn. So entfalten ſich folgende Glieder des Ganzen. 1) Vom Guten. 2) Welches iſt unter einem zweifachen Guten das Beſſere? 3) Vom Nützlichen. 4) Wie verhält ſich das eine Nützliche zum anderen, und welches iſt vorzuziehen? 5) Von dem Streite zwiſchen dem Guten und Nützlichen. Bei der Ausführung dieſer Abſchnitte iſt es nun wieder auffallend, daß der Begriff der Pflicht, von welchem doch das Buch anfängt und die Aufſchrift hat, ſo wenig vorkommt und angewandt wird. Es iſt mehr

*) Offic. I, 3.

der Begriff der Tugend und des Anſtändigen, welcher in der Ausführung hervortritt. Sonſt pflegten die Stoiker eben nicht dieſe Stücke unter dem Titel: Von den Pflichten, ſondern unter beſonderen oder anderen Titeln abzuhandeln, wie aus den uns von ihnen übrig gebliebenen Entwürfen zur Ethik, die ich ſchon anderswo angeführt habe, erhellt. Doch muß ſchon Panätius unter die Pflichtenlehre das Gute, das Nützliche und ihr Verhältniß gebracht haben.

Cicero bringt unter die Lehre vom Guten vorzüglich die vier Haupttugenden: Erkenntniß der Wahrheit — Gerechtigkeit, unter welche auch Güte, Wohlthätigkeit, Billigkeit, Dankbarkeit und die Pflichten in den verſchiedenen Gattungen von Geſellſchaften gebracht werden, hier tritt wirklich der Begriff der Pflicht mehr, als anderswo, hervor — Tapferkeit — Mäßigung; zu dieſer wird auch das Decorum oder Anſtändige gerechnet, welches zwar auch den anderen Tugenden zukomme, aber doch ein beſonderes in der Mäßigung ſey. Hier wird das Decorum im Körper, in Anſehung unſerer thieriſchen Natur, der Gemüthsbewegungen, für den Jüngling, das hohe Alter, Magiſtratsperſonen, in Reden, Gebäuden, in Rückſicht auf Zeit und Ort, auf Gewerbe und Künſte beſonders betrachtet. Auch hier pflegten andere eher den Begriff der Pflicht anzuwenden, den übrigens auch Cicero hier zuweilen unter das Decorum bringt.

Die Unterſuchung über den Vorzug des einen Guten vor dem andern war von dem Panätius übergangen worden. Cicero ergänzt dieſen Mangel.

In dem Abſchnitte über das Nützliche wird eine Reihe von Gütern aufgeführt, auch zum Theil von den Mitteln gehandelt, ſie zu erlangen. Die Güter oder nützliche Dinge ſelbſt ſind folgende: Lebloſe Weſen, Thiere, andere Menſchen, Würden, Macht, Ruhm, Volksgunſt, Geſundheit, Vermögen. Die beiden letzten hatte Panätius übergangen. Wenn hier wiederum ausführlich von der Wohlthätigkeit und Freigebigkeit gehandelt wird, ſo wird man oft zweifelhaft, ob ſie hier auch als nützliche Dinge oder als Tugenden, um ſich Volksgunſt zu erwerben, vorkommen.

Am kürzeſten kommt die Vergleichung des einen Nützlichen mit dem andern weg.

Bei der letzten Frage: über den Streit des Guten mit dem Nützlichen bemerkt er, daß Panätius in ſeinem Werke über die Pflichten auch die Frage als die dritte aufgeworfen habe: Wenn das, was den Schein des Guten habe, mit demjenigen ſtreite, was den Schein des Nützlichen habe, wie dieſer Streit entſchieden werden müſſe? daß er aber dieſe Frage nicht beantwortet habe, ohnerachtet er noch viele Jahre nachher lebte, daß einige geglaubt hätten, er habe

es abſichtlich nicht gethan, weil er eingeſehen, daß der Nutzen nie mit der Tugend ſtreiten könne, daß alſo die Frage eigentlich nicht hätte aufgeworfen werden ſollen. *Cicero* hält jedoch dieſen Grund für falſch und ſagt übrigens, *man könne immer noch zweifeln, ob Panätius dieſe Frage mit Recht zur Unterſuchung über die Pflichten hinzugefügt habe?* Wie *Cicero* die Frage überhaupt beantwortete, gehört noch nicht hieher, wo es noch bloß darum zu thun war, zu zeigen, wie er überhaupt die ſpecielle Pflichtenlehre abhandelte, was er dabei für eine Ordnung befolgte, was er dahin rechnete, was er aus dem *Panätius* nahm und was er hinzufügte.

In einer anderen Schrift handelte *Cicero* das, was er in der *von den Pflichten* für das erſte Hauptſtück der Pflichtenlehre ausgegeben hat, beſonders ab, nämlich die *Lehre vom höchſten Gute und Uebel*. Die Meinungen der alten Philoſophen, beſonders des *Epikurus*, der *Stoiker* und *Peripatetiker* darüber werden dargeſtellt und geprüft. Dies wird in Unterredungen und Diſputationen eingekleidet, die zu verſchiedenen Zeiten, von verſchiedenen Perſonen, an verſchiedenen Orten gehalten werden.

Im *erſten Buche* wird über *Epikurus* Lehre zwiſchen *Cicero*, *Torquatus* und *Triarius* im *Cumanum* geſprochen. Der zweite trägt den *Epikuräismus* vor. Nachdem *Cicero* ſchon hier erklärt hat, daß er dem *Epikurus* wegen ſeiner

ſchmuckloſen Schreibart nicht zuwider ſey und ſeine Lehre gar wohl verſtehe, daß er ihn aber in der Phyſik und Logik ſchwach und unwiſſend, in der Ethik niedrig und unedel finde, ſo wird im zweiten Buche der Epikuräismus widerlegt und auch die innere Inconſequenz deſſelben gezeigt. Im dritten und vierten Buche wird der Streit zwiſchen Cicero und Cato auf dem Tuſculanum des Lucullus über den Stoicismus geführt, welcher eben nicht ſehr klar und zuſammenhängend dargeſtellt wird, und noch im vierten Buche derſelbe geprüft. Hier wird vorzüglich ausgeführt, daß die Stoiker nicht von Plato, Ariſtoteles und ihren Schülern hätten abweichen ſollen, daß kein Grund dazu vorhanden geweſen, daß ſie meiſt nur andere Worte für dieſelbige Sache, die ſchon von anderen gelehrt worden, gebrauchen und daß ſie in manchen Stücken inconſequent ſeyen. Es wird eine ausführliche Vergleichung zwiſchen der ſtoiſchen und peripatetiſchen Lehre in den drei Theilen der Philoſophie angeſtellt. Im fünften Buche unterreden ſich Marc. Tull. Cicero, ſein Bruder Quintus und ſein Vetter Lucius, Antiochus, Pomponius Atticus und Piſo im Gebäude der Akademie zu Athen. Der Hauptredner iſt Piſo, welcher die Lehre der alten Akademiker und der Peripatetiker vom höchſten Gute vorträgt und vertheidiget.

In den Tuſculaniſchen Unterſuchungen wird in fünf Büchern über die Verachtung des Tods, über die Erduldung des Schmerzens

und darüber, daß der Weiſe keine heftige Bewegungen und Krankheiten des Gemüths habe und daß die Tugend allein zum glückſeeligen Leben hinreichend ſey, geſprochen. Mehrere verwandte Gegenſtände fließen mit ein; namentlich die Unſterblichkeit der Seele, die Natur und Eintheilung der Affecten und Leidenſchaften, die verſchiedenen Meinungen der Philoſophen vom höchſten Gute.

Eine kleine treffliche Schrift vom hohen Alter widmet er dem Atticus. Er will dieſen und ſich ſelbſt — beide waren ſchon weit im Alter vorgerückt — dadurch erleichtern und beruhigen. Er gibt der Schrift auch den Titel: Cato der ältere. Dieſer ſelbſt iſt darinn der Hauptredner. Er widerlegt die Klagen über das hohe Alter, zeigt, daß ſie großentheils nicht das Alter, ſondern etwas Anderes angehen, beſtreitet vier Hauptgründe, mit welchen man das Elend deſſelben beweiſen wollte, daß es nämlich von Geſchäften abhalte, den Körper ſchwäche, der angenehmen Genüſſe beraube und dem Tode nahe ſey. Er beſchreibt zugleich die Mittel, ſich ein ruhiges und zufriedenes Alter zu verſchaffen und ſchließt mit einer herrlichen Stelle über das ewige Leben.

Die Schrift von der Freundſchaft widmet er gleichfalls dem Atticus als ſeinem innigen Freunde, und gibt ihr den Titel von dem Weiſen Lälius, der das Hauptwort darinn führt.

Das Werk von den Geſetzen beſtand urſprünglich aus ſechs Büchern, nur drei ſind übrig geblieben, welche aber gerade für die Ethik am wichtigſten ſind. Es wird darinn unter anderem gezeigt, daß das Recht, eben ſo wie das Gute, aus Gott, der Vernunft und Natur des Menſchen entſpringe, daß es ein allgemeines Recht für alle Menſchen gebe, daß das Recht unter dem Begriffe des Guten ſtehe, daß es um ſein ſelbſt willen begehrungswürdig ſey. In der ganzen Form ahmt er den Plato nach, in den Grundſätzen folgt er vorzüglich den Stoikern und beſonders dem Chryſippus, der ein Werk über denſelben Gegenſtand geſchrieben hatte.

Cicero beſchäftigte ſich alſo in ſeinen ethiſchen Schriften in der That mit allen Gegenſtänden, welche überhaupt die alten Moralphiloſophen als die vornehmſten betrachteten.

Was ſeine ethiſchen Grundſätze und Ausführungen ſelbſt betrifft, ſo verdient hier beſondere Aufmerkſamkeit, wie er das Verhältniß zwiſchen dem Guten und Nützlichen beſtimmte und ob er nicht darinn inconſequent geweſen, wie er zu zeigen ſuchte, daß die Ethik der Stoiker, der alten Platoniker und Peripatetiker im Weſentlichen nicht verſchieden ſey und daß die erſten eigentlich nur neue Worte erfunden haben, was er vom Anſehen der Vernunft in moraliſchen Dingen, was er von den Colliſionsfällen und ihrer Auflöſung, und

von der Feindesliebe gelehrt habe. Dieſe Puncte machen das Eigenthümlichſte und Ausgezeichnetſte bei dieſem Schriftſteller, als Moralphiloſophen, aus.

Was das Verhältniß zwiſchen dem Guten und Nützlichen betrifft, ſo hat ſich Cicero in ſeiner Schrift von den Pflichten ausführlich und beſtimmt darüber erklärt. Zuerſt ſtellt er eine beſondere Unterſuchung über das Nützliche an und zählt die verſchiedenen Gattungen deſſelben auf *). Er fängt mit der Bemerkung an, daß es nach und nach dahin gekommen ſey, die Tugend von der Nützlichkeit zu trennen, zu behaupten, daß es etwas Gutes gebe, was nicht nützlich, und etwas Nützliches, was nicht gut ſey, daß aber dieſe Behauptung das größte Verderben für das menſchliche Leben ſey, daß man zwar beides in Gedanken trennen könne, daß es aber in der Wirklichkeit unzertrennlich vereint ſey **). Darauf kommt er auf die vom Panätius aufgeworfene, aber nicht beantwortete Frage: Wenn das ſcheinbare Gute mit dem, was nützlich ſcheint,

*) Offic. II, 1—24.

**) Offic. II, 3. Er ſetzt hier noch hinzu: Ex quo efficitur, ut, quidquid honestum sit, idem sit utile; quod qui parum perspiciunt, hi saepe versutos homines et callidos admirantes, malitiam sapientiam judicant. Quorum error eripiendus est, opinioque omnis ad eam spem traducenda, ut honestis consiliis, justisque factis, non fraude et malitia se intelligant ea, quae velint, consequi posse.

ſtreitet, was iſt zu thun *)? An dieſe Frage knüpft er ſeine ganze Unterſuchung an. Es wird jetzt darauf ankommen, den Gang und das Weſentliche derſelben hier zu zeichnen. Man kann zweifeln, ob Panätius mit Recht dieſe Frage in der Pflichtenlehre auch nur aufgeworfen habe: denn, wenn nach der Lehre der Stoiker das Sittlichgute das einige Gut oder nach den Peripatetikern ſo ſehr das höchſte Gut iſt, daß jedes andere dagegen unbedeutend iſt, ſo kann der Nutzen nie mit der Tugend ſtreiten. Daher hat ſchon Sokrates diejenigen verwünſcht, welche dieſe beide in der Natur verbundene Dinge in der Meinung trennten und die Stoiker ſtimmten ihm bei und behaupteten, daß alles Gute nützlich und daß nichts nützlich ſey, was nicht gut ſey. Hätte Panätius etwa gelehrt, daß man die Tugend nur deswegen üben müſſe, weil ſie Nutzen bringt, wie diejenigen, welche die ſinnliche Luſt oder die Schmerzloſigkeit für das Maaß des Wünſchenswürdigen ausgeben, ſo mochte er ſagen, daß der Nutzen zuweilen mit der Tugend ſtreite, allein er erklärt nur die Tugend für ein Gut und lehrt, daß was dem Guten unter dem Scheine eines Nutzens widerſpreche, weder durch Hinzukunft das Leben beſſer oder glücklicher, noch durch Abgang ſchlimmer oder unglücklicher mache, es ſcheint alſo, daß er gar keine Vergleichung zwiſchen dem Guten und Nützlichen hätte anſtellen ſollen **). Man muß zwar die höhere Tugend des

*) III, 2. **) L. c. c. 3.

Weiſen von der gemeineren anderer Menſchen, die jener ähnlich iſt und ſich nähert, unterſcheiden, aber weder die eine, noch die andere darf man ſo mit dem Nutzen vergleichen, daß man ſie in Widerſpruch mit demſelben ſetzt. Nur diejenigen, welche alles nach dem Vortheile abmeſſen und der Tugend nicht das Uebergewicht über denſelben zugeſtehen, pflegen in der Ueberlegung das Gute mit dem, was ſie für nützlich halten, zu vergleichen, nicht aber gute Männer. Panätius hat alſo wohl, indem er die gedachte Frage aufwarf, nur ſagen wollen, daß die Menſchen bei der Vergleichung des Guten und Nützlichen zu zweifeln pflegen, ob nicht das eine mit dem andern ſtreite, nicht aber, daß man daran zweifeln müſſe, daß dieſer Zweifel in der Natur der Sache gegründet ſey: denn in der That es iſt ſchändlich, nicht nur, das Gute dem, was nützlich ſcheint, vorzuziehen, ſondern auch nur beide unter ſich zu vergleichen und hier irgend einen Zweifel zu hegen. Woher kommt es aber, daß die Vergleichung doch angeſtellt und der Zweifel dennoch aufgeworfen wird? Davon, weil zuweilen Umſtände und Zeiten eintreten, wo das, was gewöhnlich für ſchlecht gehalten wird, nicht ſo gefunden wird z. E. der Mord eines Tyrannen, weil er großen Nutzen bringt. Man muß alſo eine Formel oder einen Grundſatz aufſtellen, nach welchem zu entſcheiden iſt, wie wir zu handeln haben, wenn das Gute mit dem, was man nützlich nennt, zu ſtreiten ſcheint. Und dieſer beſteht darinn, daß das Gute immer zu-

gleich wahrhaft d. h. für alle nützlich iſt, daß man bei ſeinen Handlungen auf den allgemeinen Nutzen ſehen und nur inſofern ſeinen eigenen Nutzen befördern ſoll, als dadurch zugleich das allgemeine Beſte befördert wird. So ſind alle Cardinaltugenden zugleich allgemein nützlich. Panätius hat doch nur geſagt, daß das ſcheinbar Nützliche mit dem Guten ſtreiten könne. Der Streit ſelbſt iſt oft nur ſcheinbar und läßt ſich bei näherer Betrachtung heben. Nichts iſt wahrhaft nützlich, was nicht gut iſt, es iſt nicht gut, weil es nützlich iſt, ſondern nützlich, weil es gut iſt *).

Die Meinung Cicero's kann nach dieſem nicht zweifelhaft ſeyn, wiewohl er ſie allerdings nicht in

---

*) L. c. 4—8. 12—33. Ich ſetze nur einige Stellen her: Unum debet omnibus esse propositum, ut eadem sit utilitas uniuscujusque et universorum, quam si ad se quisque rapiet, dissolvetur omnis humana consortio. Atque etiam si hoc natura praescribit, ut homo homini, quicunque sit, ob eam ipsam causam, quod is homo sit, consultum velit, necesse est secundum eandem naturam omnium utilitatem esse communem c. 6. Eadem utilitatis quae honestatis est regula, qui hoc non perviderit, ab hoc nulla fraus aberit, nullum facinus. Sic enim cogitans: est istud quidem honestum, verum hoc expedit, res a natura copulatas audebit errore divellere, qui fons est fraudium, maleficiorum, scelerum omnium c. 18. Nihil utile quod idem non honestum, nec quia utile honestum est, sed quia honestum utile c. 33.

der erwünſchten Ordnung und Klarheit vorgetragen und auch das allgemein Nützliche ſelbſt nicht genau genug beſtimmt hat. Man könnte ihn aber inſofern der Inconſequenz beſchuldigen, als er von der einen Seite lehrt, daß das Gute um ſein ſelbſt Willen begehrt werden ſolle, und von der andern, daß es unzertrennlich mit dem Nützlichen verbunden ſey, woraus zu folgen ſcheint, daß man jenes ohne dieſes gar nicht begehren könne, als er von der einen Seite die Tugend für etwas ganz uneigennütziges ausgibt, wozu man ohne alle Rückſicht auf die Folgen verpflichtet ſey *), und doch von der andern Seite behaupte, daß es ein Grundgeſetz der menſchlichen Natur ſey, ſeinen eigenen Vortheil zum Beſtimmungsgrunde ſeines Handelns zu machen, daß es daher ein Irthum ſey, der die Naturgeſetze umſtoße, wenn man die Rückſicht auf eigenen Nutzen von der Beobachtung des Sittengeſetzes trennen wolle **).

---

*) Quaestt. acad. IV, 46. de legg. I, 18. Jus et omne honestum sua sponte expetendum. — Omnes viri boni ipsam aequitatem et jus ipsum amant. — Omnes virtutes per se colendae sunt — quid liberalitas? *gratuitane* est an mercenaria? Si sine praemio benigna, est gratuita, si cum mercede, conducta — is, qui liberalis dicitur, *officium* non *fructum* sequitur. — Iustitia nihil expetit praemii, nihil pretii, per se igitur expetitur, eademque omnium virtutum causa atque sententia est. Atque etiam si emolumentis, non suapte natura virtus expetitur, una erit virtus, quae malitia rectissime dicetur. —

**) Offic. III, 28. Pervertunt homines ea, quae sunt

Mich dünkt aber, daß er wider den Vorwurf der Inconſequenz vertheidigt werden kann. Er lehrte ſtandhaft, daß das Gute nicht aus ſeinen nützlichen Folgen zu beſtimmen, daß nichts ſchon deswegen gut ſey, weil es nützlich ſey, daß alſo das Gute an ſich ſchon begehrungswürdig ſey. Er lehrte aber auch, daß es in der Natur unzertrennlich mit dem Nützlichen verknüpft und daß ein unauslöſchlicher Trieb nach dem Nützlichen in uns ſey. Beides hat auch Kant gelehrt und dennoch reine Achtung für das Gute um ſein ſelbſt willen verlangt und gefordert. Cicero behauptet gar nicht, daß wir das Gute nur um des Nutzens willen begehren können, ſondern nur, daß wir den Nutzen auch begehren müſſen. Hernach verſteht er unter dem Nützlichen nicht blos ſinnliche Genüſſe und äußere Güter, ſondern auch die innere Glückſeeligkeit, die Gemüthsruhe, das gute Gewiſſen *). Dieſe wurden von den Stoikern ſelbſt mit in die Tugend eingeſchloſſen und Ci-

fundamenta naturae, cum utilitatem ab honestate sejungunt. Omnes enim expetimus utilitatem ad eamque rapimur, nec facere aliter ullo modo possumus. Nam quis est, qui utilia fugiat, aut quis potius, qui ea non studiosissime persequatur. Sed quia nusquam possumus nisi in laude, decore, honestate utilia reperire, propterea illa prima et summa habemus, utilitatis nomen non tam splendidum quam necessarium ducimus. Der Inconſequenz hat Tennemann V. 129. f. den Cicero hierinn beſchuldiget.

**) S. z. E. Offic. III, 21.

cero ſelbſt zählt in der ſchon angeführten Stelle *) die Tugend ſelbſt unter die utilia. Er läßt auch ein Streben nach dem Nützlichen zu, welches ſelbſt durch das Sittlichgute beſtimmt, welches nicht Eigennutz und Selbſtſucht, ſondern ein Beſtreben iſt, das allgemeine Beſte zu befördern und ſein eigenes Wohl nur auf dieſem Wege zu ſuchen. Alles dies verträgt ſich gar wohl mit der Uneigennützigkeit der Tugend, wie nämlich die Alten ſie dachten.

Cicero beſchuldigt den Zeno und ſeine Nachfolger, daß ſie theils ohne Grund, theils blos in Worten, nicht in der Sache, die alten Akademiker und Peripatetiker in der Ethik verlaſſen, Unwahres hinzugeſetzt und in dieſer Wiſſenſchaft ſich ſelbſt oft widerſprochen hätten. Dies ſtreitet nicht damit, daß er in den Büchern von den Pflichten, wo er die beſondere Pflichtenlehre abhandelt, meiſt dem Panätius und anderen Stoikern folgt.

Es iſt zuerſt zu zeigen, wie er zu beweiſen ſucht, daß die Stoiker die alte akademiſche und peripatetiſche Ethik ohne Grund verlaſſen haben und meiſtentheils nur durch neue Worte und Methoden, nicht aber in Sachen und Lehren ſelbſt von ihr abgewichen ſeyen. Die älteren Philoſophen und unter ihnen beſonders Polemo haben das naturgemäße Leben für das höchſte Gut erklärt.

*) L. c. III, 28.

Die Stoiker haben dies gleichfalls angenommen und darunter dreierlei verſtanden und zwar: 1) Mit Anwendung der Kenntniß von denjenigen Dingen, die von Natur ſich ereignen, leben. — So ſoll es Zeno erklärt haben. — 2) Alle oder die meiſten mittleren Pflichten erfüllen — das iſt von der erſten Erklärung verſchieden. — Die vollkommenen Pflichten kommen nur dem Weiſen zu, die mittleren auch dem Unweiſen. 3) Alle oder die meiſten Dinge, welche der Natur gemäß ſind, genießen. — Dies hängt aber nicht von uns ab, weil dieſe Dinge nicht in unſerer Macht ſtehen, und ein ſolches Leben ſetzt eine vollendete Tugend voraus, die nur dem Weiſen zukommt. Dies höchſte Gut iſt ſchon von Xenokrates und Ariſtoteles angenommen worden. Die älteren Ethiker lehrten überhaupt ohngefähr ſo: Jeder Menſch hat einen Trieb, ſich ſelbſt zu erhalten. Zu dieſem Zwecke ſind Wiſſenſchaften und Künſte erfunden worden, um die Natur zu unterſtützen und dahin gehört insbeſondere die Wiſſenſchaft des Lebens, welche anweist, zu bewahren, was die Natur geſchenkt hat, und zu erwerben, was uns mangelt. Die menſchliche Natur beſteht aus Seele und Körper, beide ſind ſo, wie ihre Tugenden, an ſich begehrungswürdig. Da aber die Seele dem Körper weit vorzuziehen iſt, ſo muß man auch die Tugenden der Seele denen des Körpers vorziehen. Die Keime beider hat die Natur ſelbſt bereitet. Es gibt vier Haupttugenden der Seele und beſondere Güter des Körpers. Alles dies haben die Stoiker dem Sinne nach auch angenom-

men. Sie haben nur geſagt, daß es ungereimt ſey, die Geſundheit, die Schmerzloſigkeit, die Unverletztheit des Körpers u. ſ. w. auch unter die Güter zu ſetzen, daß dies nur vorzügliche Dinge ſeyen, daß die Vorzüge des Körpers nicht an ſich begehrungswürdig, ſondern nur anzunehmen, nicht zu begehren ſeyen, daß auch das Leben nur unter die annehmlichen Dinge gehöre, daß die Tugend es vollkommen glücklich mache, daß aber doch dem glückſeeligſten Tugendhaften noch etwas fehle und daß er Schmerzen, Krankheiten, Schwachheiten des Körpers von ſich zu entfernen ſuche. Deswegen aber war es nicht nöthig, eine neue Schule zu ſtiften. Dazu kommen noch andere Lehren, daß alle Tugenden, Laſter und Sünden gleich, daß diejenigen, welche Fortſchritte in der Tugend gemacht, aber ſie nicht vollkommen erreicht hätten, ganz elend ſeyen und daß zwiſchen ihrem und der laſterhafteſten Menſchen Leben kein Unterſchied ſey, daß alle Nichtweiſe gleich unglückſeelig ſeyen. Das ſind Lehren, welche gar keinen Eingang ins Leben, in den Staat, in das Gericht finden können, welche dem gemeinen Menſchenſinne und der Natur widerſprechen. Eben ſo iſt es auch widerſinniſch, daß nur die Tugend ein Gut, begehrungswürdig und rühmlich ſey *).

Daß die Stoiker in der Ethik ſich ſelbſt widerſprechen, ſuchte Cicero beſonders auf folgende Art zu zeigen. Die Stoiker gehen von den urſprüng-

*) Fin. IV, 6—9. 18. 19.

lichen Anlagen der menſchlichen Natur, des Körpers und der Seele aus und wollen auf dieſe Art das höchſte Gut beſtimmen, welches ſie in dem naturgemäßen Leben ſetzen. Und doch verlaſſen ſie nachher den Körper und alles, was der Natur gemäß iſt, aber nicht in unſerer Macht ſteht, bei der Beſtimmung des höchſten Guts ganz. Sie vergeſſen, daß der Trieb der Selbſterhaltung und Selbſtliebe ſich auf unſere ganze Natur beziehe. Sie behandeln den Menſchen, wie wenn er nur Seele, nicht auch Körper wäre. Sie ſetzen das höchſte Gut nur in einen Theil des Menſchen, nicht in den ganzen Menſchen und geben daher für dieſen ein ſolches Gut nicht an. Sie fangen damit an, daß der Menſch von Natur ſich ſelbſt nach allen Theilen liebe und zu erhalten ſtrebe und nachher verlangen ſie, daß er bloß für ſeine Seele ſorge, welche ſie übrigens doch auch als etwas körperliches betrachten. Sie ſollten eher ſagen, daß ſein Trieb bloß auf das Beſte in ihm gerichtet ſey, wiewohl ſie freilich auch da noch anderes Guts in ihm annehmen müßten. Sie rechnen die natürlichen Begehrungen und Triebe, die Pflichten, die Tugend ſelbſt zu den naturgemäßen Dingen, wenn ſie aber zum höchſten Gute gelangen wollen, ſo überſpringen ſie alles und laſſen zweierlei, die annehmlichen und die begehrungswürdigen Dinge, übrig, anſtatt beide unter Einem höchſten Gute zu begreifen. Der Natur gemäß leben iſt bei ihnen von der Natur abweichen. Sie nehmen alle natürliche Anlagen an, trennen ſie aber von der Summe der Güter, vom höchſten Gute; ſie nehmen vorzügliche Dinge an, da-

mit man wählen könne und ſcheinen darin der Natur zu folgen, da ſie aber dieſe Dinge nichts zum glückſeeligen Leben beitragen laſſen, ſo verlaſſen ſie die Natur wieder. Sie nehmen das höchſte Gut aus der Vernunft und das Princip des Handelns aus Naturtrieben her. Sie behaupten, daß nur die Tugend ein Gut ſey und nehmen doch auch andere Güter unter anderen Namen an, ſie nennen ſie ſchickliche, paſſende, naturgemäße, annehmliche, vorzügliche Dinge. Sie laſſen den Weiſen durch die Tugend vollkommen glückſeelig ſeyn und geſtehen doch, daß es ihm bequemer ſey, auch diejenigen Dinge zu haben, welche er nicht Güter zu nennen wagt. Sie lehren die Gleichheit aller Sünden und geben doch einige für erträglich, andere für unerträglich aus *).

Ungerecht iſt es, die Stoiker zu beſchuldigen, daß ſie in der Hauptſache keine neue Lehren aufgeſtellt, ſondern nur neue Wörter und Redensarten und zwar ſtarke, glänzende und ungewöhnliche erfunden haben, um eine neue Secte zu ſtiften. Es erhellt ſchon aus der Darſtellung der Stoiſchen-Ethik, die ich gegeben habe, daß ſie wirklich auch Neues lehrten und da iſt es ihnen nicht übel zu nehmen, daß ſie zur Bezeichnung deſſelben auch neue Wörter wählten und zum Theil den alten eine neue Bedeutung beilegten. Gegründeter aber ſind die ihnen von Cicero gemachten Vorwürfe des Widerſpruchs

*) Fin. IV, 10—17. 20—21.

gegen ſich ſelbſt. Beſonders auffallend iſt es, daß ſie in ihren Syſtemen von angeborenen Begehrungen und Naturtrieben auszugehen pflegten und nachher ſich ſelbſt nicht getreu blieben. Was ſich darüber ſagen läßt, habe ich gleichfalls ſchon zu anderer Zeit angeführt.

Der Vernunft ſchrieb Cicero mit den Stoikern das höchſte Anſehen in ſittlichen Dingen zu. Er beſchrieb die menſchliche Vernunft als das, was den Menſchen vom Thiere unterſcheidet, als das Vermögen, die Urſachen und Folgen der Dinge zu erkennen, das Aehnliche zu vergleichen, mit dem Gegenwärtigen das Zukünftige zu verknüpfen, den Lauf ſeines Lebens zu überſchauen, Anſtalten für die Zukunft zu machen, den Körper zu regieren *). Er betrachtete ſie als einen Ausfluß der göttlichen Vernunft und lehrte, daß der Menſch dadurch Gottes Ebenbild werde, wenn die Vernunft in ihm entwickelt und zur Herrſchaft gelangt ſey. Er ſah ſie als die Quelle des Rechts und des Guten, als das Band aller Menſchen, als die allgemeine Regel ihres Lebens, als den Grund ihrer rechtlichen und ſittlichen Gemeinſchaft an **). Doch macht er von dieſen Lehren gar nicht ſo viel Gebrauch und Anwendung auf das Einzelne in der Ethik, als man erwarten ſollte.

Zur Colliſion der Pflichten gehört das eigentlich nicht, was er vom Streite zwiſchen dem Gu-

*) Offic. I, 4. 23.

**) De Legg. I, 7 – 17.

ten und Nützlichen vorträgt und wovon ſchon geredet iſt, wohl aber das, was er über die Frage lehrt: Welches Gute iſt das Beſſere, wenn das eine mit dem andern in der Praxis ſtreitet, alſo zwiſchen Beiden zu wählen iſt *)? Er will hier eine Lücke ausfüllen, welche Panätius gelaſſen hat, allein er iſt ſehr kurz und gibt zur Auflöſung der Colliſionsfälle nur wenige Regeln. Er führt die vier gewöhnlichen Cardinaltugenden an und ſetzt die Regeln feſt. 1) Die Tugenden und Pflichten der Gerechtigkeit, die zur Gemeinſchaft und Liebe gehören, ſind der Erkenntniß vorzuziehen **). Jene begreift er auch unter dem Namen der Weisheit, welche er ſo erklärt: ſie iſt die Wiſſenſchaft göttlicher und menſchlicher Dinge, in welcher die Gemeinſchaft und Geſellſchaft der Götter und Menſchen enthalten iſt. Er verſteht darunter etwas zugleich Theoretiſches und Praktiſches und erweist den Vorzug dieſer Tugend vor der bloßen Erkenntniß, Klugheit (φρονησις, prudentia) mit folgenden Gründen. Wenn der Weiſe alles Wiſſenswürdige betrachtet und kennt und ſich ganz in die Einſamkeit zurückzieht, ſo ſcheidet er aus dem Leben. Alle Kenntniß und Betrachtung der Natur iſt mangelhaft und nur angefangen, wenn keine Thätigkeit aus ihr entſteht; dieſe aber zeigt ſich am meiſten

*) Offic. I, 43—45.

**) Omne officium, quod ad conjunctionem hominum et ad societatem tuendam valet, anteponendum est illi officio, quod cognitione et scientia continetur c. 44.

in der Beförderung des Wohls der Menſchen und bezieht ſich alſo auf die menſchliche Geſellſchaft; ſie iſt demnach der Erkenntniß vorzuziehen. Das beweißt auch der Tugendhafte. Wenn er auch noch ſo eifrig in der Erforſchung der Natur der Dinge iſt, wenn er meynen ſollte, die Sterne zählen und die Größe der Welt ausmeſſen zu können, ſo wird er doch, wenn eine Gefahr ſeines Vaterlands oder Vaters oder Freunds eintritt, welcher er abhelfen kann, alle Betrachtungen liegen laſſen und thätige Hülfe leiſten. 2) Die Tapferkeit oder Größe des Gemüths iſt ohne dieſe Weisheit, ohne dies überlegte menſchenfreundliche Handeln, eine gewiſſe Wildheit und Inhumanität, folglich ihr gleichfalls nachzuſetzen. 3) Der Mäßigung aber iſt dieſe geſellſchaftliche Tugend nicht immer vorzuziehen. Es gibt Ausſchweifungen, welche ſo ſchmutzig und verbrecheriſch ſind, daß ſich der Weiſe dieſelben nicht erlauben wird, wenn er auch das Vaterland dadurch retten könnte. 4) Unter den geſellſchaftlichen Pflichten ſelbſt iſt folgende Rangordnung: Pflichten gegen die Götter, das Vaterland, die Eltern, andere Menſchen, wieder nach verſchiedenen Graden.

Cicero ſelbſt meynt, daß es nach dieſen Regeln nicht ſchwer ſeyn werde, zu beſtimmen, welche Pflicht in jedem Falle vorzuziehen ſey *). Das iſt aber zu

*) Patefactus est locus ipse, ut non sit difficile in exquirendo officio, quid cuique sit praeponendum, videre c. 46.

viel geſagt, die Regeln ſind zu dieſem Zwecke nicht erſchöpfend und beſtimmt genug. Die Hauptſache, die er hier im Gegenſatze gewiſſe andere Philoſophen ausführen will, iſt die, daß das active Leben dem contemplativen vorzuziehen, die zweckmäßige Vereinigung beider Lebensarten aber das Beſte ſey und das war ächt ſtoiſch.

Was die Pflichten gegen Feinde betrifft, ſo ſtimmte er inſofern gleichfalls mit den Stoikern überein, daß er, ſo wie alle heftige Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften, alſo auch Zorn, Wuth, Haß, Rachſucht gegen Feinde nicht bloß gemäßiget, ſondern ganz entfernt gehalten oder ausgerottet wiſſen wollte *). Eben ſo ſchärfte er mit den Stoikern die Pflicht der allgemeinen Liebe gegen alle Menſchen, als Menſchen, aufs nachdrücklichſte und wiederhohlteſte ein, er leitete ſie aus der gemeinſchaftlichen Natur und Vernunft ab und rechnete ſie mit zu derjenigen Tugend, die er unter allen obenan ſtellte, wie vorhin gezeigt worden iſt **). Er wendete aber auch dieſe Grundſätze aus-

*) Tusc. IV, 9. Offic. I, 25. 38. rel.

**) Ich führe nur noch einige Stellen an Offic. I, 43. Officia, justitiae pertinent ad hominum caritatem qua nihil homini debet esse antiquius. III, 5. 6. Homo naturae obediens homini nocere non potest; praescribit enim natura, ut homo homini, quicunque sit, ob eam ipsam causam, quod is homo est, consultum velit; necesse igitur est, secundum eandem naturam omnium

drücklich auf die Feinde an. Er kennt nichts rühmlicheres, eines großen und vortrefflichen Manns würdigeres, als Versöhnlichkeit und Verzeihung *). Uebrigens erklärt er es doch auch für erlaubt, ſich an denjenigen, welche uns Unrecht gethan haben, zu rächen und ſie zu ſtrafen. Er ſagt zwar, daß es auch gegen ſie Pflichten gebe, ſetzt aber hinzu: denn auch im Rächen und Strafen muß man Maaß halten **). Er gibt es für eine Pflicht der Gerechtigkeit aus, niemanden zu ſchaden, ausgenommen wenn man durch Unrecht gereizt ſey ***). Allein jenes Rächen und Strafen ſoll nach ſeiner ausdrücklichen Erklärung durchaus ohne Zorn und Haß geſchehen. Es iſt demnach nur eine Selbſtvertheidigung und ein Widerſtand, ſelbſt mit dem Nachtheile des Feinds, ohne Affect und Leidenſchaft. Es iſt nicht Vergeltung des Böſen mit Böſem, des Unrechts mit Unrecht, es iſt eine ruhige und pflichtmäßige Rettung unſerer Menſchenrechte gegen den Beleidiger †) die mit Billigkeit

---

utilitatem esse communem, una nos lege naturae contineri, ideoque certe alterum violare, lege naturae nos prohiberi. Qui autem civium rationem dicunt habendam, externorum negant, hi dirimunt communem humani generis societatem — III, 17. Societas latissime quae pateat, hominum inter homines. —

*) Offic. I, 25.

**) Offic. I, 11.

***) L. c. I, 7. III, 19.

†) Offic. I, 9.

und Humanität verknüpft iſt *), und die den Zweck hat, theils den Beleidiger zur Reue zu bringen, theils ihn und andere abzuhalten, nicht fernerhin unſere Rechte zu kränken **).

Plutarchus war zwar ein gebohrener Grieche, allein er empfing Römiſche Bildung und gehörte dem Römiſchen Staate an, er lehrte eine Zeitlang Philoſophie zu Rom und wurde von den Kaiſern Trajanus und Hadrianus zu Staatsgeſchäften gebraucht. Er hat eine Menge vermiſchter moraliſcher Abhandlungen geſchrieben, in welchen ſich eben ſo viel Abneigung gegen den Epikuräismus und Stoicismus, als Vorliebe für den Platonismus zeigt. Sie zeichnen ſich vorzüglich durch treffende Beobachtungen und Bemerkungen, durch hiſtoriſche Züge und Beiſpiele, durch mannichfaltige Gelehrſamkeit und Menſchenkenntniß, und durch ein herzliches Intereſſe an der Sittlichkeit aus. Für die Geſchichte der wiſſenſchaftlichen Moralphiloſophie aber iſt eben nichts aus denſelben zu nehmen. Uebrigens mag die Mannichfaltigkeit und Reichhaltigkeit derſelben aus folgender Anzeige erhellen. Sie beſchäftigen ſich vorzüglich mit der Erziehung der Kinder, dem Unterſchiede des Freunds vom Schmeich-

*) L. c. II, 5. Propulsemus ulciscamurque eos, qui nocere nobis conati sunt, tantaque poena afficiamus, quantam aequitas humanitasque patitur.

**) L. c. I, 11.

ler, der Vielheit der Freunde, der Tugend und dem Laſter überhaupt, der Bruder- und Verwandten-Liebe, der Geſchlechtsliebe, der Gemüthsruhe, der Habſucht, dem Neide, dem Haſſe, den Affecten, dem Fleiſcheſſen ꝛc. mit den Fragen: Wie man ſeine Fortſchritte in der Tugend bemerken, wie man auch von Feinden Nutzen ziehen, ob die Tugend gelehrt werden, ob das Laſter allein ſchon unglücklich machen könne? Sie enthalten Troſtgründe im Leiden, Regeln für die Geſundheit, die Ehe, für Regenten, für die Einrichtung und Verwaltung des Staats, Sammlungen von Apophthegmen, von Beiſpielen. Die Widerſprüche der Stoiker auch in der Ethik, ihre Paradoxen, und die Irthümer der Epikuräer werden gleichfalls beleuchtet *).

*) Opera moralia — Graeca emendavit, notationem emendationum et latinam Xylandri interpretationem castigatam subjunxit, animadversiones explicandis rebus et verbis, item indices copiosos adjecit Dan. Wyttenbach. Oxon. VI. Voll. 1795. 96. 97. 1803. 1805. 1810. 1821. Dieſe Ausgabe enthält alle Schriften Plutarchs, ſeine Lebensbeſchreibungen ausgenommen. Die Animadversiones finden ſich im ſechsten Bande. Wyttenbach ſucht zu beweiſen, daß die Schrift von der Kindererziehung nicht von Plutarch ſey. Vol. VI. P. I. p. 29—64. Das Troſtſchreiben an den Apollonius hält er für eine Jugendſchrift deſſelben. P. II. p. 696. Die Aechtheit des Sympoſiums der ſieben Weiſen vertheidigt er wider Hudſon und Meiners p. 905 ff.

Mit der bisher gegebenen hiſtoriſchen Darſtellung der griechiſchen und römiſchen Moralphiloſophie iſt faſt Alles ſchon geliefert, was überhaupt in der Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft vorkommen kann und wird. Die Griechen hatten in der That faſt alle nur denkbare Principien derſelben aufgeſtellt und entwickelt, ſchon die Römer traten ihnen hierinn nach und in der Folge iſt es meiſt nur die Erneuerung, die eigenthümliche Entwickelung und Anwendung oder die Combination der verſchiedenen Syſteme der griechiſchen Ethik unter verſchiedenen Völkern, was den Hauptinhalt der Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft ausmacht. Doch hat ſie immer auch noch ihre Eigenthümlichkeiten und ihr beſonderes vielſeitiges Intereſſe.

Die chriſtliche Ethik in ihrem Verhältniſſe zur Geſchichte der Moralphiloſophie.

In der Geſchichte der Moralphiloſophie der Griechen und Römer ſind wir ſchon mehrmals über die Zeit hinausgegangen, wo Jeſus auf Erden lebte und lehrte. Dies erforderte der Zuſammenhang in der Entwickelung der verſchiedenen Syſteme und die Aufeinanderfolge ihrer vornehmſten Repräſentanten. Nur der Neuplatoniker iſt noch nicht gedacht

theils weil ſie ſpäter zur Blüthe gelangten, theils weil ſie in einem gewiſſen Verhältniſſe zum Chriſtenthum ſtanden. Eben deswegen tritt auch hier die chriſtliche Ethik noch vor der Neuplatoniſchen auf.

Jeſus war kein Philoſoph und wollte keiner ſeyn. Er war in keiner philoſophiſchen oder anderen Schule unterrichtet und gebildet; er wollte keiner, ſondern nur der Menſchheit angehören. Eben ſo erhob er ſich auch über die Grenzen ſeines vaterländiſchen Bodens und Volks und richtete ſeinen Blick auf die Welt. Eine bloße Schule oder Secte oder Lehranſtalt zu ſtiften, war ihm viel zu klein, weil Größeres und Umfaſſenderes lag in ſeinem Plane. Von früher Jugend an fühlte er ſich von Gott gelehrt, erzogen und ahnete in ſich den höchſten Beruf, der in eines Menſchen Seele kam und dieſer wurde ihm immer klarer und gieng zuletzt in die vollſte Ueberzeugung bei ihm über. Frühzeitig forſchte er fleißig in den heiligen Schriften ſeiner Nation und fand daſelbſt Ideen, Lehren, Beziehungen auf die Menſchheit und ihre höchſte Angelegenheiten, auf die Urwelt, die Vergangenheit, die Gegenwart, die Zukunft, auf ſich ſelbſt und auf das, was noch nach ihm ſeyn und entſtehen werde und ſolle. Dies war das vornehmſte äußere Bildungsmittel, was er vorfand, und auch dieſes war ihm ein göttliches, eine Sprache, ein Zuruf, ein Wort Gottes. Am meiſten aber vernahm er eben dieſes in ſich ſelbſt. Er fühlte, daß er dazu geboren ſey, für die Wahrheit unter den Menſchen zu zeugen, daß er als ein Licht in die

Welt gekommen, um die Nacht des Irthums in der ſittlichen Welt zu zerſtreuen, daß durch ihn die Sonne in dieſer Welt aufgehen, daß ihm eine Macht ohne gleichen für dieſe und die zukünftige Welt von Gott gegeben ſey. So wie er ſelbſt nicht durch gelehrte und philoſophiſche Studien zu ſeiner Einſicht und Bildung gelangt und kein Schüler der Gelehrten und Weltweiſen war, ſo wählte er ſich auch ſeine Schüler oder vielmehr ſeine Freunde, Jünger und Geſandte an die Menſchen nicht aus dieſer Claſſe. Es ſollte ſich beweiſen, daß die Erkenntniß, die Verkündigung und Uebung des Höchſten, was dem Menſchen noth iſt, nicht von der Gelehrſamkeit, künſtlicher Philoſophie und dem Stande des Menſchen, ſondern von der unverdorbenen Einfalt und Geſundheit ſeiner Natur, ſeines inneren Sinnes und Herzens, und von ſeiner Aufmerkſamkeit auf die Winke und Führungen Gottes abhänge. Aus ſeinen eigenen Reden und dieſer Männer Schriften läßt ſich allein der Sinn und Inhalt ſeiner Lehre vollſtändig erkennen. Ein Geiſt und Zuſammenhang geht, bei Abweichungen in Nebenſachen, durch das Ganze und offenbart die ſchöne Harmonie in dem Gedankenſyſteme Jeſu, ohnerachtet er ſeine Lehre nicht in der Form eines Syſtems vortrug.

Seine Lehre war durchaus ſittlichreligiös. Gründe und Beweiſe für ihre Wahrheit führte er nicht viele an. Er ſprach gerade zu der Vernunft, zu dem Herzen und Gefühle der Menſchen und berief ſich darauf, daß jeder, der es mit dem Glauben und Befolgen

ſeiner Lehre verſuchen wolle, dadurch zur Eintracht und zum Frieden in ſeinem Inneren, zur ſeeligen Gemüthsruhe gelangen werde, er berief ſich auf die wunderbaren Werke, die er wirke, auf die wunderbaren Zeugniſſe Gottes für ihn, auf die Zukunft, die er mit Zuverſicht vorausſah und die es beweiſen werde, daß ſein ganzes Werk von Gott ſey, daß es gelingen und ewig dauern werde. Anſtatt vieler Worte und anderer Beweisführungen gab er deſto mehr eigene Handlungen, Thaten und Beiſpiele und bewies damit augenſcheinlich die Kraft und Liebenswürdigkeit ſeiner Lehren. Alle ſeine Vorſchriften trug er als Gottes heiligen Willen und als Offenbarungen des göttlichen Geiſts in ihm vor, und das mußte er dem Bewußtſeyn und der Ueberzeugung gemäß, die er von ſich ſelbſt hatte, thun.

Vieles in ſeiner Sittenlehre traf mit der Ethik früherer Griechiſcher Weiſen, beſonders eines Pythagoras, Sokrates, Plato und Zeno, zum Theil ſelbſt bis auf Worte, zuſammen. Die Hauptpuncte der griechiſchen Ethik, das höchſte Gut, das Sittengeſetz, die Tugend, die Pflicht, der Weiſe, kommen auch in der ſeinigen, wiewohl zum Theil, mit anderen Worten, vor und waren auch in ihr hervorgehoben. Doch war in manchen Rückſichten theils in der Beſtimmung, theils in der Vereinigung der Lehren bei ihm eine originelle Eigenthümlichkeit.

Das höchſte Gut nennte er die himmliſche, ewige, unvergängliche Schätze, die uns niemand

durch Liſt oder Gewalt entreißen kann, das Reich Gottes im Gemüthe des Menſchen und verſtand darunter den rechtſchaffenen, frommen Sinn und Lebenswandel, die daraus entſpringende Ruhe der Seele, das Bewußtſeyn der Liebe und Gnade Gottes, die Hoffnung ewiger, geiſtiger Seeligkeit und den wirklichen Beſitz derſelben.

In Anſehung des Sittengeſetzes liebte er es zwar, ſich an das Moſaiſche Geſetz anzuſchließen, die allgemeinen moraliſchen Vorſchriften deſſelben hervorzuheben und ſie für das Wichtigſte in demſelben auszugeben, aber er kündigte ſelbſt auch Geſetze im Tone eines göttlichen Bevollmächtigten an, welcher beſtimmt ſey, das alte Geſetz richtig zu deuten, anzuwenden und zu vervollkommnen, es von der Politik und dem Cärimonienweſen loszureißen, ein allgemeines, reines moraliſches Geſetz zu geben und keine weltlichen Staat, ſondern ein Reich Gottes auf Erden zu gründen. Aber auch ein bloßer moraliſcher Geſetzgeber wollte er nicht ſeyn und auch Gott nicht bloß von dieſer Seite ankündigen, er wollte zugleich die Gnade ſeines himmliſchen Vaters gegen die ſündige Menſchheit offenbaren und dadurch Liebe und Vertrauen der Menſchen zu ihm erregen, ſo daß ſie Kinder Gottes würden und es für ſie kein Geſetz mehr geben, ſondern die geſetzliche Geſinnung und Lebensweiſe bei ihnen zur Natur werden möchte. Als die allgemeinſten Sittengeſetze trug er übrigens vor, daß man Gott und den Nächſten als ſich ſelbſt lieben, daß man der Vollkommenheit

und Heiligkeit Gottes nachſtreben, ſeinen Willen befolgen, anderen Menſchen thun ſoll, was man will, daß ſie uns thun, daß man die geiſtigen und ewigen Güter den irdiſchen und vergänglichen vorziehen, daß man den Geiſt nicht das Fleiſch in ſich herrſchen laſſen ſoll.

Das Wort Tugend gebrauchte er eben ſo wenig als das der Pflicht. Jene bezeichneten er und ſeine Apoſtel als ein Wandeln im Geiſte, als eine Geſinnung des Geiſts, als den Geiſt Gottes in uns, als die kindliche Liebe gegen Gott, als den Glauben, der in Liebe thätig iſt, als das reine Herz, als den frölichen und willigen Gehorſam gegen die Gebote Gottes, als die Gottſeeligkeit, als den reinen, unbefleckten Gottesdienſt, als die Stärke des inneren Menſchen, als fromme Geſinnung und That zugleich.

Von der Pflicht überhaupt redeten ſie kaum. Doch iſt auch davon die Rede, daß man ohne Rückſicht auf den Lohn, im Gefühle der Schuldigkeit handeln und ſich dadurch von den Sündern unterſcheiden ſoll. Alle Gattungen deſſen, was man Pflichten nennt, kommen vor, auch Spuren von Eintheilungen derſelben in Pflichten gegen Gott, gegen die Menſchen und gegen uns ſelbſt, unter dem Namen der Gottſeeligkeit, Gerechtigkeit und Mäßigung. Der Unterſchied zwiſchen Rechts- und Tugendpflichten

findet ſich auch und zugleich wird angewieſen, daß man auch die erſte nicht bloß aus Furcht und Zwang, ſondern aus Gewiſſen und willig beobachten ſoll.

Der vollendete Weiſe iſt in der chriſtlichen Ethik allein Jeſus ſelbſt. Was Plato den Sohn nennt, den Gott ſich ähnlich gezeugt hat *), was er unter einem Manne verſteht, der durch Gottes Schickung und Hülfe mitten in einer verderbten Nation auftritt, unverrückt die Bahn der Tugend wandelt und dem ſittlichen Verderben allein entgegentritt **), was die Stoiker unter dem Weiſen meinten, der höchſt ſelten unter den Menſchen wirklich exiſtirt, und den ſie in der That wie einen Gottmenſchen beſchrieben, das iſt in der chriſtlichen Sittenlehre Jeſus ſelbſt. Aber er iſt zugleich noch mehr. Er iſt nicht bloß ein Ideal, das zuweilen realiſirt wird, er iſt Sohn Gottes, wie es ſonſt kein Menſch war, iſt und ſeyn wird, er iſt der einige Reine unter den Menſchen, ihnen in allem gleich, die Sünde ausgenommen, ein göttlicher Geſandter, Lehrer und Erlöſer, welcher dem Verderben der ſündigen Menſchheit überhaupt entgegentritt, der einige Gottmenſch, das Muſter der Tugend für alle, der Mittler zwiſchen Gott und Menſchen, dem Macht gegeben iſt im Himmel und auf Erden, der von Gott beſtellte Geſetzgeber, Herr und Richter der Menſchheit, der Gott den

*) Rep. VI. 118. Bip.

**) Rep. VI. 86. 87. Bip.

Menſchen und die Menſchen Gott näher bringt, ſie verſöhnt und vereint, ſelbſt eine Erkenntnißquelle und ein Theil ſeiner Sittenlehre iſt. Dafür wollte er gehalten, als ſolcher, um ſeines Vaters willen, verehrt und geliebt ſeyn, im Andenken der Menſchen fortleben und fortwirken. Er ſuchte dabei nicht ſeine eigene Ehre, ſondern nur Gottes Ehre und das Heil der Menſchen. Es war nicht ſein eigenes Verdienſt, ſondern aus bloßer Gnade und Huld ward er von Gott dazu auserſehen und erwählt, machte ſich übrigens durch freiwilligen Gehorſam und durch Erfüllung ſeiner Beſtimmung dieſer hohen Auszeichnung werth und wurde auch dadurch der Sohn, an welchem Gott Wohlgefallen hatte. Die Menſchen bedurften einen ſolchen Anführer, einen Gottes- und Menſchenſohn, ein Muſter, ein Haupt, an welchem ſie Glieder wären, einen Bruder, welcher der erſte ihres Geſchlechts und von den Flecken deſſelben rein wäre. In einem kurzen Zeitraum von ohngefähr drei Jahren vollbrachte er ſein Werk ohne gleichen und erwarb ſich eine Macht in der ſittlichen Welt, wie kein Philoſoph vor oder nach ihm. Er wirkte auf die ſittlichen Vorſtellungen und Kenntniſſe, Empfindungen, Geſinnungen, Entſchlüſſe und Handlungen zahlloſer Menſchen und Völker hin und dieſe Wirkſamkeit dauert noch jetzt nach vielen Jahrhunderten fort. Er wirkte dadurch unter allen Ständen, Lebensaltern, Geſchlechtern, auch auf die Schule, Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit und was er unter göttlicher Autorität und Begeiſterung verkündigte, war ſo durchaus der Vernunft und der menſchlichen Natur angemeſſen, daß

kein Weltweiſer es widerlegen konnte. Die göttliche Vernunft war in ihm Menſch geworden und die Gottheit in der Menſchheit geoffenbart. Sein Tod war eben ſo kräftig und lehrreich, wie ſein Leben, ein Beiſpiel für alle, eine unvergängliche ſittliche Macht in der Geſchichte unſeres Geſchlechts, eine Verſöhnung, ein Frieden zwiſchen Gott und den Menſchen, ein Pfand der Liebe und Gnade ſeines himmliſchen Vaters gegen die ſündige Menſchheit, ein Sieg über das Böſe. Das iſt der Mann, den Plato ſchildert, welcher unerſchüttert bei dem Vorſatze, rechtſchaffen zu denken und zu leben, beharrt, welcher bis zum Tode von böſen Menſchen gemartert, aller Dinge, die Tugend ausgenommen, beraubt wird und ſtandhaft ſtirbt *). Die höchſten ſittlichen Ideen, zu welchen ſich die größten Weltweiſen vor ihm erhoben hatten, ſind durch ihn realiſirt.

Wenn man die chriſtliche Ethik mit der Platoniſchen vergleicht, ſo findet man allerdings eine große Uebereinſtimmung. Wenn Plato lehrt, daß wir beſtändig nach Aehnlichkeit mit Gott ſtreben und im Gedanken an ihn leben, daß wir die Sinnlichkeit durch die Vernunft beherrſchen, uns vom Irdiſchen und Vergänglichen losreißen und zum Ewigen erheben, daß wir Gott mit dem Geiſte verehren und uns durch Rechtſchaffenheit mit Vertrauen zu ihm erfüllen, daß wir göttliche Namen nicht leichtſinnig ausſprechen, aus reinem Herzen, mit Unterwerfung und Ergebung

*) Rep. 214. Bip.

beten, demüthig ſeyn, keuſch und enthaltſam leben, auch andere Menſchen durch Beiſpiel, Lehre und Ermahnung beſſern ſollen, ſo ſind dies eben ſo viele chriſtliche Vorſchriften *). Von der anderen Seite aber läßt ſich doch auch nicht leugnen, daß er lehrte, nur der Philoſoph ſeye der ächten vollkommenen Tugend fähig und daß ſeiner Ethik überhaupt derjenige Grad von Univerſalität fehlte, welcher der chriſtlichen zukommt, anderer Verſchiedenheiten im Einzelnen nicht zu gedenken. Auch die Stoa lehrte viel ächt chriſtliches, namentlich von der Seelenſtärke, Standhaftigkeit und Freudigkeit im Leiden, von der Ergebung in den göttlichen Willen, vom Gebet, von dem allgemeinen Wohlwollen gegen die Menſchheit, von der Feindesliebe, doch weicht ſie von der chriſtlichen Sittenlehre darinn ab, daß ſie den menſchlichen Stolz und Eigendünkel nährte, den Weiſen Gott faſt an die Seite ſtellte, keinen ſo reinen, geiſtigen Begriff von Gott mit der Moral verband, die Unſterblichkeit von ihr trennte und aufhob, ſchwärmeriſch war, dem Gefühle weniger Werth und Einfluß zugeſtand, den Selbſtmord vertheidigte und in Anſehung der Wolluſt gelinde war. Man kann in der That ſagen, daß in Jeſu Lebenslehre das Beſſere aus der Platoniſchen und Stoiſchen vereint iſt.

Dieſe Vereinigung des Beſſeren, was vorher in mehreren moraliſchen Lehrbegriffen zerſtreut war, in

*) Mein Programm de philosophiae Platonicae cum doctrina religionis judaica et christiana cognatione. Goett. 1819.

Einem Ganzen und die Universalität für Menſchen von allen Gattungen macht einen unterſcheidenden Character der evangeliſchen Tugendlehre aus. Sonſt fließt ihre Eigenthümlichkeit im Allgemeinen vorzüglich aus ihrer poſitiven und hiſtoriſchen Beſchaffenheit, aus ihrer Verbindung mit der Perſon, dem Leben, den Thaten, den Schickſalen ihres Urhebers, der daraus hervorgehenden Popularität, Mannichfaltigkeit der Beweggründe und Mittel, Qualität als Offenbarung und Brauchbarkeit für kirchliche Vereine der Menſchen. Auch iſt es ein unterſcheidender Character von ihr, daß ſie zuerſt die ſtrengſte Lehre von der Einheit Gottes und von dem ewigen Leben in die innigſte Verbindung mit den reinſten ſittlichen Lehren brachte und ſich zur öffentlichen Moral conſtituirte, die in Tempeln, in Volks- und gelehrten Schulen gelehrt wurde und auf die bürgerlichen Geſetzgebungen den größten Einfluß gewann. Das Heidenthum verſchwand vor ihr, des Judenthums Beſchränktheit wurde durch ſie erweitert, die griechiſche und römiſche Philoſophie mußte ihrer weit mächtigeren und ausgebreiteteren Wirkung weichen und ſich ihr fügen, wenn ſie nicht ganz durch ſie verdrängt werden ſollte. Sonſt ſind im Einzelnen noch folgende Eigenthümlichkeiten, die ihr freilich zum Theil nicht ausſchließend eigen ſind, zu bemerken.

Die Lehre vom G e w i ſ ſ e n wurde durch ſie gehoben und ſehr tief aufgefaßt. Sie hat bewirkt, daß ihr eine Hauptſtelle auch in den Syſtemen der philoſophiſchen Moral eingeräumt wurde.

Die Lehre von der Beſſerung hob ſie gleichfalls und machte ſie zum Gegenſtande einer ernſteren, vielſeitigeren Unterſuchung der Ethiker. Sie lehrte, daß der zu beſſernde Menſch jederzeit ein Sünder ſey, daß die Beſſerung mit der Bekämpfung des Hangs zum Böſen anfangen müſſe, daß Gott dabei kräftig beiſtehe, daß ſie nicht bloß ein Beſſerwerden, als man ſchon iſt, ſondern ein gänzliches Anderswerden, eine neue ſittliche Geburt, ein Umkehren, eine neue Schöpfung im Inneren des Menſchen ſey und daß vor ihr herzliche Reue vorangehen müſſe. Auch dieſe letzte Lehre hat durch das Chriſtenthum in der Ethik ſehr viel gewonnen.

Dem Selbſtmorde ſprach ſie durch ihre Grundſätze von den Pflichten der Geduld und Freudigkeit unter Leiden, von göttlichen Prüfungen, von Gott, als dem Herrn und Aufſeher unſers Lebens, von dem Werthe, den jedes Leben durch die Tugend erlange, und durch die Wirkungen, welche ſie in dieſer Rückſicht offenbar hervorbrachte, das Urtheil.

In Anſehung der Wolluſt war ſie ſehr ſtrenge. Nicht nur jede unnatürliche Befriedigung des Geſchlechtstriebs erklärte ſie für verbrecheriſch, nicht nur die unkeuſche That, ſondern auch die unkeuſche Luſt und Beſtrebung für Sünde und wollte, daß man dieſelbige auch mit ſaurem Kampfe und bitterem Schmerze in ſich ausrotten ſoll. Die Unzucht beſchrieb ſie als eine ſchändliche Selbſtentehrung und als Ausſchließung vom Reiche Gottes. Die Ehe betrachtete ſie als eine

göttliche Anſtalt und ſchilderte die Würde und Pflichten der Gatten ſo, daß ſie nur in der Monogamie behauptet werden können, welche ſie allein als Ehe im ächten Sinne anerkannte. Den Mann erklärte ſie für das Haupt der Frau und Familie. Die Ehelosigkeit erklärte ſie in gewiſſen Fällen für erlaubt und für Pflicht. Die tief in den heiligſten Empfindungen und Pflichten liegenden Gründe wider die Ehen zwiſchen Blutsfreunden erkannte ſie an. Die Kinder verſetzte ſie aus der Sclaverei, in welche ſie das Judenthum gebracht hatte, in die Freiheit. Den Eltern gebot ſie eine Erziehung ihrer Kinder aus und zur Religion, mit Feſtigkeit ohne Zorn, Heftigkeit und Tirannei. Der Eheſcheidung war ſie zuwider und wollte ſie möglichſt vermindert wiſſen.

Demuth lehrte ſie in Verbindung mit Selbſtachtung, auch an dem Beiſpiele ihres Stifters.

Die Lüge verdammte ſie durchaus als etwas an ſich böſes und ſtellte in Jeſus ſelbſt einen erhabenen Märtyrer der Wahrheit dar.

Den weltlichen Gütern, dem Reichthum, der Ehre bei Menſchen, den ſinnlichen Vergnügungen wurde ein geringer, doch höherer Werth als von der Stoa, beigelegt, es wurde davon in Vergleichung mit anderen Gütern zuweilen mit Verachtung und mit ſorgſamer Hindeutung auf die damit verknüpfte Gefahr geſprochen. Doch wurde auch hier auf den dadurch gegebenen Stoff zu mannichfaltiger Pflicht-

übung hingewieſen. Der Geiz wurde als die Wurzel alles Uebels in Lehre und Beiſpielen dargeſtellt. Ehre ſollte man vor allen Dingen bei Gott und vor ſich ſelbſt ſuchen und die Ehre Gottes in Allem befördern. In ſinnlichen Vergnügungen und Genüſſen ſollte Nüchternheit, Einfachheit, Unſchuld, Sparſamkeit Geſetz ſeyn und eine höhere Freude in der Unterjochung der Sinnlichkeit und der Herrſchaft des Geiſts, in raſtloſer Thätigkeit zum wahren Beſten der Welt, im Bewußtſeyn der Gnade Gottes, in der Seeligkeit, welche die Erfüllung des göttlichen Willens gewährt und welche man in noch weit höherem Grade in der zukünftigen Welt hofft, geſucht werden.

Allgemeine Achtung und Liebe gegen alle Menſchen ſchon als ſolche ſollte jeden Menſchen beſeelen. Man ſoll andere vorzüglich durch gutes Beiſpiel belehren, beſſern und zu Gott leiten. Den Sclaven ſoll man wie einen Freien und uns gleichen behandeln. Dem Beleidiger und Feinde ſoll man nicht nur verzeihen, ſondern wohlthun und Gutes wünſchen, für ihn beten, ihn zu beſänftigen, zu rühren und zu beſſern ſuchen, ihm ohne Rache und Haß widerſtehen. Menſchliches Elend ſoll man überall zu mildern ſuchen, dem Armen wohlthun und auch aus dieſem Grunde arbeiten, keinen wegen ſeiner Armuth verachten, Jeſum ſelbſt in den Armen ehren, ihnen Wohlthaten ohne Eitelkeit, Prunk, Stolz und Eigennutz, ſondern im Stillen und in Demuth erweiſen.

Den Staat und die Obrigkeit ſoll man als eine göttliche Anſtalt ehren, den bürgerlichen Geſetzen gehorchen, nicht aus Furcht, ſondern aus Gewiſſen, und nur dann den Gehorſam verſagen, wenn er mit den göttlichen Geſetzen ſtreiten würde.

Jeſus wünſchte, daß alle Menſchen ſo durchaus wahrhaftig und redlich ſeyn möchten, daß jeder Eidſchwur wegfalle und als etwas Böſes betrachtet werde.

Von der Kirche, ihrem Diener, dem geiſtlichen Hirten, dem Lehrer und Muſter der Sittlichkeit und Gottſeeligkeit wurde ein ſo herrliches Bild entworfen, wie man es vorher nicht kannte.

Die Leidenden werden ſeelig geprieſen, wenn ſie um der Tugend willen leiden und wenn ihre Tugend durch Leiden geprüft, geübt und geſtärkt wird. Die Leiden dieſer Zeit werden als klein und vergänglich in Vergleichung mit der unausſprechlichen Seeligkeit, die den Kindern Gottes beſtimmt iſt, vorgeſtellt. Jeſus ſelbſt iſt ein erhabener Dulder, welcher durch Leiden die Welt erlöſt und in ſeine Herrlichkeit eingeht.

Das Gebet wird nicht erſt gerechtfertiget, ſondern als ein natürlicher Ausdruck der Andacht und der geiſtigen Anſchauung Gottes geradezu angenommen und in der Anweiſung und dem Beiſpiele des Erlöſers ſelbſt in ſeiner höchſten Vollkommenheit

dargeſtellt. Man ſoll herzlich, kindlich, vertrauensvoll, ohne Weitſchweifigkeit, mit dem aufrichtigen Wunſche, daß Gottes Willen von uns und anderen jederzeit geſchehen möge, mit Genügſamkeit und Ergebung beten, Gott im Gebete danken, ihn loben, ihn für ſich und andere bitten und an die Erhörlichkeit des ächten Gebets glauben.

Das iſt der weſentliche Inhalt der chriſtlichen Sittenlehre. Nachweiſungen waren hier nicht nothwendig, wo die Quellen ſo leicht aufgefunden werden können. Bedarf oder verlangt jemand Beweiſe für meine Anſichten und Darſtellungen, ſo findet er ſie in meinen Lehrbüchern. Dieſe Sittenlehre war es, welche indem das Chriſtenthum nach und nach zur Herrſchaft gelangte, ſo viel Einfluß auf die Philoſophie über das Sittliche gewann. Bald wurde ſie dazu gebraucht, die philoſophiſche Ethik herabzuwürdigen, ſie für unzureichend, irrig, vom Gott und dem wahren Gute entfernend auszugeben, bald wurde behauptet, daß ſie ſelbſt ihren beſſeren Theilen nach aus der Jüdiſchen und Chriſtlichen Offenbarung und ihren heiligen Urkunden gefloſſen ſey und inſofern mit der chriſtlichen Moral übereinſtimme, bald wurde ſie gebraucht, um durch ſie die Moralphiloſophie zu bereichern, zu berichtigen und zu reinigen. Nur das Letzte gehört eigentlich in eine Geſchichte der Moralphiloſophie. Von den Anſichten und Urtheilen der Kirchenväter über die griechiſche Ethik, von dem verſchiedenen Gebrauche, den ſie von ihr machten, zu reden, gehört in die Geſchichte

der Sittenlehre Jeſu ſelbſt, wo ich ausführlich davon gehandelt habe *). Sie hatten wohl auch zum Theil ſelbſt Eigenthümliches in ihren philoſophiſch-ethiſchen Ideen und Ausführungen, aber es iſt immer mit chriſtlichen Lehren vermiſcht und durch ſie gebunden, gehört daher mehr in eine Geſchichte der chriſtlichen Moral. Der Einfluß der chriſtlichen Ethik auf die philoſophiſche wird ſich in der Folge von ſelbſt in vielen Beiſpielen ergeben.

II.

Von den Neuplatonikern bis zum Anfange des 17. Jahrhunderts.

Die Ethik der Neuplatoniker.

Es liegt hier außer meinem Wege, dem Urſprunge und den Quellen der Neuplatoniſchen Philoſophie überhaupt nachzuforſchen und die Geſchichte derſelben zu verfolgen. Nur weniges Allgemeinere mag hier wegen des Zuſammenhangs erinnert wer-

*) Die ſchöne Schrift: Apologetae ecclesiae christianae Ante — Theodosiani Platonis ejusque philosophiae arbitri auct. H. N. Clausen Havn. 1817. enthält gleichfalls manches dahin Gehörige.

den. Unter den Platonikern ſelbſt bildeten ſich nach und nach verſchiedene Secten. Plato's Philoſophie war verſchiedener Deutungen und ſyſtematiſcher Behandlungen fähig und ſeinen berühmten Namen wollten auch abweichende Schulen tragen, es gieng ihm wie dem Sokrates, deſſen Schüler er ſelbſt war und deſſen Lehre er nach ſeiner eigenthümlichen Weiſe erklärte. Nachdem der Platonismus mit dem Skepticismus und darauf mit dem Stoicismus verſchmolzen worden war, ſo erſtand eine ſogenannte Neuplatoniſche Schule, die ſich durch eine ſtets zunehmende Vermiſchung und Vereinbarung verſchiedener philoſophiſcher Syſteme und orientaliſcher Vorſtellungen auszeichnete. Einiger Grund dazu lag im Plato ſelbſt, denn auch er bildete ſeine Philoſophie zum Theil aus mehreren älteren Lehrbegriffen und wer will leugnen, daß in ſeinem eigenen Syſteme etwas Orientaliſches war? Sie aber giengen viel weiter und leiteten die Identität des verſchieden und widerſprechend ſcheinenden ſelbſt aus Principien ab. Man hat ſie von dem Orte, wo die meiſten und vornehmſten Repräſentanten dieſer Schule zu Haus waren, auch Alexandriniſche, und ſpäter wegen ihres gedachten Beſtrebens auch eklektiſche und ſynkretiſtiſche Philoſophen genannt. Potamo, deſſen Zeitalter ungewiß iſt, Ammonius, am Ende des zweiten und im Anfange des dritten Jahrhunderts, ſein Schüler Plotinus, alle drei aus Egypten, Porphyrius, der Schüler des letzten, aus Tyrus, und wiederum deſſen Schüler Jamblich aus Chalcis, endlich Proklus aus Conſtanti-

nopel im 5. Jahrhundert, waren die vornehmſten Neuplatoniker und es ſind uns auch von ihnen, die beiden erſten ausgenommen, noch Schriften übrig geblieben *).

---

*) Bouterwek hat in der hieſigen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften eine Abhandlung: Philosophorum Alexandrinor. ac Neoplatonicorum recensio accuratior vorgeleſen, welche noch nicht gedruckt, von welcher aber in den Götting. gelehrten Anzeigen 166. 167. St. 1821. Bericht erſtattet iſt. Ich will nur den Hauptinhalt in der Kürze angeben. Die Alexandriniſche Philoſophie iſt nicht einerlei mit der Neuplatoniſchen und Plotiniſchen. Von Alexandriniſcher Philoſophie ohne genauere Bezeichnung ſollte man gar nicht reden, da zu Alexandrien ſeit den Zeiten der Ptolemäer alle Arten griech. Philoſ. gelehrt wurden. Neuplatoniker gab es viele ſeit der Regierung des Auguſtus, welche den Platonismus auf verſchiedene Art verfälſchten, aber dieſe Entſtellungen giengen nicht von Alexandrien aus; einige waren Eklektiker, aber nicht nach der Weiſe Plotins. Die eigentlich alexandriniſchen Neuplatoniker waren theils jüdiſche, theils chriſtliche, theils plotiniſche. Die plotiniſche Philoſophie zeichnete ſich durch die myſtiſche Anſchauungslehre, durch das Emanationsſyſtem und durch die Geiſterlehre aus; keine dieſer Lehren findet ſich bei Plato, noch in irgend einem Syſteme ächt griechiſcher Philoſophie. Uralt aber ſind dieſe Lehren im Orient, beſonders in Indien und Perſien. Ein Theil dieſer Lehren findet ſich ſchon bei den Juden Philo, der 200 Jahre vor Plotin und Ammonius in Alexandrien lebte und wahrſcheinlich zu den Eſſäern gehörte. Er iſt der erſte griechiſche Schriftſteller, bei dem ſich die

Die ganze Philoſophie und demnach auch die Ethik dieſer Secte geht von Gott, als der abſoluten

---

myſtiſche Anſchauungslehre (mit Platoniſchen Ideen vermiſcht) findet, von welcher die Plotiniſche Philoſophie ausgeht. Sie kam ohne Zweifel aus Indien über Perſien zu den Eſſäern. Jüdiſche Gelehrte waren alſo die erſten Neuplatoniſchen Alexandriner. Dieſe Jüdiſche Schule unterſcheidet ſich von der weit ſpäter entſtandenen Plotiniſchen durch ihren Supernaturalismus. Auch die chriſtliche Schule der Alexandriniſchen Neuplatoniker iſt älter, als die Plotiniſche und unterſcheidet ſich von dieſer, wie von der Jüdiſchen. Die Plotiniſche entſtand erſt in der erſten Hälfte des 3. Jahrh. Die Anſchauungslehre wurde nicht von Plotin oder Ammonius erſonnen, um ſie dem chriſtl. Offenbarungsglauben entgegenzuſtellen. Sie war ſchon ein paar Jahrhunderte früher zu Alexandrien bekannt. Plotin ſchloß ſich dem Feldzuge Gordians gegen die Perſer an, um die Weisheit der Magier und wo möglich auch der Indier in ihrer Heimath kennen zu lernen. Der Plotiniſche Neuplatonismus unterſchied ſich von dem Jüdiſchen und Chriſtlichen dadurch weſentlich, daß er immer Rationalismus ſeyn wollte. Aus Indien und Perſien ſtammt, was die Plotiniſche Philoſophie von der Platoniſchen unterſcheidet. Der Eklecticismus Plotins iſt eben ſo wenig neu. Daß die Plotiniſche Schule ſich des ſinkenden Heidenthums gegen das Chriſtenthum annahm, war zum Theil eine Folge ihres Eifers für eine ſelbſtſtändige, vom hiſtoriſchen Offenbarungsglauben unabhängige Philoſophie, welcher das Chriſtenthum den Untergang bereitete, zum Theil nur Fortſetzung ähnlicher ſchon bei den Stoikern gewöhnlicher philoſophiſcher Deutungen der Mythologie. Ihre Abkunft aus Indien und Per-

Einheit und der Anſchauung deſſelben aus und darinn glaubten ſie mit Plato, welcher übrigens wenigſtens damit nicht anfieng, ganz einſtimmig zu ſeyn. Eben daraus läßt ſich auch ihr Beſtreben, Alles zu vereinigen, wenigſtens mit erklären. Eine andere Veranlaſſung zum Neuplatonismus war das Chriſtenthum und die Verbreitung deſſelben. Das in einem von den Griechen und anderen heidniſchen Völkern verachteten Lande entſtandene Chriſtenthum griff ſo mächtig um ſich, daß es das Heidenthum und die griechiſche Philoſophie gänzlich umzuſtürzen drohte. Die einſichtsvolleren Philoſophen verkannten nicht, daß es gewiſſe Vorzüge beſonders in ſeinem ſittlichen Inhalte an ſich habe, die ihm ſeine Dauer und zunehmende Ausdehnung ſichern und daß es auch durch die unmittelbare göttliche Offenbarung, die Wunder, die Weiſſagungen und ihre Erfüllung, deren es ſich rühmte, durch die Perſon, die Thaten und das Beiſpiel ſeines Stifters, durch ſeinen geiſtlichen Stand

ſien beſtätigte die Plotiniſche Philoſophie, ſo weit ſie nicht Platoniſch iſt, auch die Erweiterungen unter Plotins Nachfolgern. Proklus ſammelte Zoroaſtriſche Schriften. Ich kann die meiſten dieſer Behauptungen unbeſchadet deſſen, was ich im Texte vom Neuplatonismus und ſeiner Ethik geſagt hat, zugeben. Mir war es hier nicht darum zu thun, die verſchiedenen Perioden des Neuplatonismus genau zu unterſcheiden, es war auch in der Darſtellung der Ethik deſſelben dazu wenig Gelegenheit. Daß die Verbreitung des Chriſtenthums zu einer gewiſſen Zeit auf den Neuplatonismus Einfluß gehabt habe, leidet keinen Zweifel.

und ſeine Kirchenzucht ein ſo großes Anſehen behauptei. Sie ſuchten alſo in dem Heidenthum theils dieſelbige Eigenſchaften nachzuweiſen, theils Vorzüge des Chriſtenthums in daſſelbe zu verſetzen und eine Philoſophie aufzuſtellen, welche gleichfalls unmittelbar von Gott ausgieng und gleichfalls auf übernatürliche Erkenntniſſe leitete.

Sie leugneten nicht, daß Chriſtus ein großer, göttlicher Mann geweſen ſey, eine treffliche Lehre verkündiget und eine hohe Tugend ausgeübt habe *). Sie beſchuldigten aber die Chriſten, daß ſie ſeine Lehre verlaſſen und entſtellt, daß ſie insbeſondere ihn als einen Gott verehrt, welches er doch gar nicht verlangt habe, und die Götter gänzlich verworfen hätten und ihre Verehrung ausrotten wollten, da er ſie doch ſelbſt auf eine magiſche Art verehrt habe, und ſeine Schüler nur von der Anbetung einiger untergeordneten Dämonen habe zurückhalten wollen **). Sie geſtanden zu, daß Jeſus Wunder gethan habe, behaupteten aber, daß andere Männer dergleichen auch verrichtet hätten und zwar auch ſolche, welche die Götter verehrten. Sie verfaßten Lebensbeſchreibungen von Philoſophen, namentlich von Pythagoras, Plato und ſpäterhin von Neuplatonikern ſelbſt, in welchen ſie Wunder in Menge von ihnen erzählten. Sie

*) Man ſehe z. E. den Porphyrius bey Augustin. de civit. Dei XIX, 23. Euseb. Demonstr. evang. III, 8.

**) Augustin. de conc. evangelior. I. p. 18. Opp. T. III. de civit. Dei XIX, 23.

rühmten viel von göttlichen Offenbarungen, Ekſtaſen, Viſionen, welche gewiſſen Philoſophen zu Theil geworden wären *). Sie verähnlichten dieſe Männer immer mehr dem Chriſtus. Sie wären keine Gegner Chriſti, ſeiner Anſprüche und Lehren, wohl aber der Kirche und ihrer Theologie, welche auf ausſchließende Herrſchaft Anſpruch machten und das Heidenthum gänzlich ausrotten und der Philoſophie gleichfalls den Untergang bringen oder ſie nur zu ihrer Dienerinn machen wollten. Sie wollten das reine Chriſtenthum mit dem Heidenthum vereiniget wiſſen und legten daher dem letzten einen reineren, uneigentlichen Sinn unter. Sie redeten zuletzt von Einem höchſten Gotte und ſprachen von den übrigen Göttern ohngefähr ſo, wie die Chriſten von den Engeln **). Sie gründeten ihre Philoſophie ſelbſt auf Offenbarung und Glauben und beſtätigten ſie durch Wunder, welche von Philoſophen geſchehen wären ***). Sie ſtellten noch andere und höhere Tugenden, als die ethiſche und intellectuelle, auf, wie in der Folge gezeigt werden ſoll, und dies erinnert von ſelbſt an die Geiſtesgaben und die theologiſchen Tugenden der Chriſten. Manche Stellen in ihren Schriften von der Kreuzigung des Fleiſches und der Erhebung des Geiſts zu Gott lauten bis auf Worte chriſtlich. **Julianus** ermahnte

*) **Moshem.** de turbata per recentiores Platonicos ecclesia. §. 25. s.

) **Moshem. de studio ethnicorum christianos imitandi §. 11.

***) Tennemanns Geſch der Philoſ. VI. 191 f. 193 f.

die Heiden, die Ehrbarkeit des Lebens, die Menſchenfreundlichkeit gegen Fremde, die Sorge für das Begräbniß der Verſtorbenen, wodurch die chriſtliche Religion ſo weit um ſich gegriffen habe, nachzuahmen, er ermahnte die heidniſchen Prieſter, daß ſie keine Schauſpiele beſuchen, nicht in Wirthshäuſern trinken, keine ſchändliche und entehrende Künſte und Handwerker treiben, daß ſie Häuſer zur Aufnahme von Fremden und Reiſenden und zwar nicht nur von Heiden, ſondern auch von Bekennern anderer Religionen, erbauen laſſen ſollten. Er ſchrieb an einen heidniſchen Oberprieſter. "Es iſt eine Schande, daß, da kein Jude bettelt und die Galiläer nicht nur ihre eigene Leute, ſondern auch die unſrigen ernähren, die unſrigen unſerer eigenen Hülfe beraubt ſind. Belehre alſo die Heiden, daß ſie zu dieſem Zwecke Geld zuſammenſchießen, und veranſtalten, daß die heidniſchen Dörfer den Göttern die Erſtlinge der Früchte darbringen, gewöhne ſie an ſolche Werke der Wohlthätigkeit *)." Dieſer Neuplatoniſch geſinnte Kaiſer ordnete an, daß das Heidenthum durch Lehrer der Religion und Sittlichkeit, durch Vorleſer in den Tempeln, durch moraliſche und religiöſe Vorträge und Geſänge, durch Gebete zu beſtimmten Zeiten, durch Weihungen, durch Arten von Klöſtern für Manns- und Weibsperſonen, die ein philoſophiſches Leben führen wollen, durch Armenhäuſer, durch Menſchenfreundlichkeit gegen Dürftige überhaupt verherrlicht werden ſollte. Er wollte auch Pönitenzen nach Art der Chriſten unter

*) Juliani ep. 49.

den Heiden eingeführt wiſſen. Er bewunderte die Anſtalt der Briefe, welche die Biſchöfe den Reiſenden mitgaben, um ſie anderen zu empfehlen, damit ſie wegen des guten Zeugniſſes als Bekannte und Freunde, aufgenommen, bewirthet und gütig behandelt würden. Er führte Schulen ein, die den chriſtlichen ähnlich waren *). Aus Allem ſieht man, daß die Neuplatoniker ſittliche Lehren und Anſtalten des Chriſtenthums in das Heidenthum und in die Philoſophie zu verſetzen beſtrebt waren.

Die chriſtliche Moral enthielt ſogleich von Anfang an eine reinere Myſtik, ſo iſt ſie in ihren erſten Urkunden dargeſtellt, ſo wurde ſie auch von den Kirchenvätern gefaßt. Von dieſen lehrten mehrere ausdrücklich, was vorher unter den Philoſophen ungewöhnlich war, daß das höchſte Gut Gott, die ſeelige Ruhe in ihm, die Vereinigung, das Anſchauen und Genießen Gottes ſey. So lehrten auch die Neuplatoniker und gaben eben dies für die ächte Lehre Plato's aus. Chriſtliche und Neuplatoniſche Ethik traten in Wechſelwirkung. Chriſtliche Theologen und Neuplatoniſche Philoſophen bekämpften ſich zwar, aſſimilirten aber zugleich ihre Lehrbegriffe, weil beide eine mächtige Potenz in dem Zeitalter ausmachten. Das Hauptvereinigungspunct wurde die Myſtik beſonders in der Moral. Ein chriſtlicher Schriftſteller im 5ten

*) Sozom. H. E. V, 16. Gregor. Orat. III. in Julian. T. I. Opp. 101.

Jahrhundert trug unter dem Namen Dionyſius des Arropagiten eine philoſophiſche Myſtik, verſetzt mit chriſtlichen Grundſätzen vor, welche ganz vom Neuplatonismus durchdrungen iſt *).

Unter den Erkenntnißquellen der Neuplatoniſchen Ethik, welche uns übrig geblieben ſind, iſt die erſte die Sammlung der Schriften Plotins, welche Porphyrius nach dem Auftrage ſeines Lehrers, theils chronologiſch, theils ſyſtematiſch angeordnet, in 6. Abtheilungen von 9. Büchern, veranſtaltete und welche den Namen der Enneaden trägt. Dahin gehört vorzüglich die erſte Enneade. Man hat zwar vom Innhalte und Zwecke derſelben verſchieden geurtheilt und ſie auch wohl anderen Fächern zugetheilt, aber es hat keinen Zweifel, daß ſie vorzüglich zur Ethik gehört. Porphyrius ſelbſt ſagt im Leben des Plotinus: "Die erſte Enneade enthält vorzüglich das Ethiſche **): Was iſt das Thier? Was iſt der Menſch? Von den Tugenden der Dialektik, der Glückſeeligkeit, dem Schönen, dem erſten Guten und den übrigen Gütern, vom Urſprunge des Uebels und dem vernünftigen Ausgange aus der Welt ***)." Das ſind doch faſt lauter ethiſche Ge-

*) Ich habe ſie ausführlich dargeſtellt in meiner Geſchichte der Sittenlehre Jeſu III. 314—325.

**) Τα ηθικωτερα εχει — ἡ πρωτη ἐννεας ηθικωτερας υποθεσεις περιλαβουσα. —

***) Plotini Opp. philos. ed. Marsil. Ficini. Basil. 1580. in der voranſtehenden Vit. Plot. p. 17.

genſtände. Nur könnte man fragen, wie denn die Dialektik und die Lehre vom Schönen hieherkömmt. Beide ſtehen hier gleichfalls in ethiſcher Beziehung. Die Neuplatoniker betrachteten die Dialektik d. i. hier die Metaphyſik und die Anſchauung des Schönen als Wege und Mittel, die befleckte und von Gott abgefallene Seele zu reinigen, zu Gott zu erheben und göttlich zu machen, und nur in dieſer Rückſicht werden jene Lehren hier abgehandelt *). In den Schriften Porphyrs und Jamblichs findet ſich nur wenig zur Ethik Gehöriges, mehr aber in dem Leben des Proklus von Marinus **). Indem er ſeinen Lehrer als Muſter aller Tugenden darſtellt, redet er von dieſen und ihren Eintheilungen, nach neuplatoniſchen Begriffen. Etwas Weniges findet ſich auch bei Macrobius ***) und Simplicius †). Die Erkenntnißquellen ſind alſo eben nicht fruchtbar und zahlreich, doch läßt ſich das Weſentliche der neuplatoniſchen Ethik daraus ableiten.

Daß Plotin in den Enneaden mit dieſer Materie anfängt, iſt allerdings bedeutend. Man kann doch daraus mit Wahrſcheinlichkeit ſchließen, daß er

*) Plotini liber de pulcritudine ed. Creuzer. Heidelb. 1814. Praeparatio p. C. sqq.

**) Ed. J. A. Fabricius Hamb. 1700. Boiſſonade hat dieſes Buch in unſeren Zeiten neu herausgegeben.

***) Somnium Scipionis I, 8.

†) Commentar. in Epicteti Enchir. ed. Schweighaeuser in Epict. philos. mon. IV. p. 10—12.

in ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen und Vorträgen von der Natur und Beſtimmung des Menſchen ausgieng: denn ſonſt hätte wohl Porphyr, der bei ſeiner Anordnung theils ſyſtematiſch, theils chronologiſch, theils nach der Lehrweiſe ſeines Meiſters verfuhr, ihn mit einer anderen Materie, etwa mit den oberſten Principien der Dinge anfangen laſſen. Die Moral ſelbſt leitet Plotin wirklich von Gott ab und doch fängt er hier vom Menſchen und ſeiner Beſtimmung an. Dies muß wohl zu ſeiner Methode gehört haben. Eben dies verräth aber auch den praktiſch-ſittlichen Geiſt ſeines Syſtems. Die erſte Enneade iſt ſelbſt ein reinigendes, zur Metaphyſik und Schönheitslehre, nicht in theoretiſcher und äſthetiſcher, ſondern in moraliſcher Abſicht anleitendes, und zugleich paränetiſches Buch. Der ganze Neuplatonismus iſt auf dieſen Endzweck gerichtet, nur iſt es nicht die gewöhnliche Tugend, ſondern die Tugend des gereinigten Gemüths, ja die Rückkehr in Gott. Von Gott geht er aus, mit Gott endiget er. Man kann nicht gerade ſagen, daß in der Plotiniſchen Philoſophie der praktiſche Zweck dem theoretiſchen untergeordnet ſey *). Freilich fängt ſie mit Gott, als dem höchſten Princip, und nicht etwa mit der reinen praktiſchen Vernunft, die nichts von Gott weis, und inſofern theoretiſch an, aber zu dem Zwecke, um den geſunkenen Menſchen zu Gott und ſeiner Würde zu erheben. Plotin ſagt **): "Was

*) Tennemann Geſch. der Philoſ. VI. 54.

**) Ennead. V, 1, 1.

iſt doch der Grund, daß die Seelen Gottes und ihrer göttlichen Abſtammung vergeſſen, daß ſie ſich ſelbſt und Gott nicht kennen? Die Quelle dieſes Uebels iſt ihre Verwegenheit, ihre Geburt, ihre erſte Verſchiedenheit von Gott, und weil ſie ganz ihr eigen ſeyn wollen. Nachdem ſie ſich an dieſem Eigenwillen vergnügt und ſich angewöhnt haben, ſich bloß durch ſich ſelbſt zu bewegen, nachdem ſie einen ihrem Urſprunge entgegengeſetzten Weg einſchlugen und ſich immer weiter davon entfernten, ſo wußten ſie nicht mehr, woher ſie ſtammten, gleich Kindern, die bald nach ihrer Geburt von ihren Eltern entfernt und von anderen erzogen werden und ſich ſelbſt und ihre Eltern nicht kennen. Solche Seelen erblicken weder Gott noch ſich ſelbſt, ſie entehren ſich durch Verkennung ihrer Abſtammung, ehren andere Dinge, bewundern alles mehr, als ſich ſelbſt; feſſeln und bethören ſich durch das Fremde, werfen ſich weg und verachten das, von welchem ſie ſich abgewandt haben. Sie verſinken in eine gänzliche Unwiſſenheit des Göttlichen, indem ſie das Niedere ehren und ſich ſelbſt entehren. Sie verfolgen und bewundern etwas Anderes und geſtehen dadurch, daß ſie die Verfolgende und Bewundernde ſelbſt das Schlechtere ſeyen. Da ſie ſich ſelbſt für geringer, als die entſtehenden und vergänglichen Dinge, da ſie ſich für eines der verächtlichſten und ſterblichſten Weſen halten, ſo empfinden ſie Gottes Natur und Macht gar nicht. Man muß ſie auf eine zweifache Art belehren, um ihnen eine entgegengeſetzte Richtung auf das Erſte und Höchſte zu geben. Die eine Art beſteht darinn,

daß man die Urſache anzeigt, warum die Seelen ſolche niedrige Dinge zu ehren pflegen, die andere aber darinn, daß man die Seelen erinnert und belehrt, wie erhaben ihre Abſtammung und Würde ſey." Das erſte hatte er ſchon vorher geleiſtet, das zweite führt er hier aus. Die ganze Philoſophie betrachtete er als ein Mittel, wodurch der Menſch zur Erreichung ſeiner höchſten Beſtimmung gelange.

Die Ethik der Neuplatoniker hängt mit ihrer Lehre von den Principien der Dinge aufs innigſte zuſammen. Sie nahmen aber drei ſolche Principien an. Nur das erſte war das abſolut oberſte, aber auch die beiden anderen verdienten doch dieſen Namen. Jenes nannten ſie das Erſte, das Eine, das Seyende, die Ewigkeit, das Gute, Gott. Sie proteſtirten ausdrücklich dawider, daß es eine Zahleinheit oder ein Punct ſey, ſie erklärten es für das Größte, das Unendliche, die Quelle alles Seyns und doch ſelbſt kein Seyn, ohne Accidenzen, allgenugſam, den Mittelpunct aller Dinge *). Dieſes Urweſen wird ausdrücklich auf das Leben und Handeln, auf die Moral bezogen, ſchon dadurch, daß es das Gute, auch das höchſte Gut heißt, aber auch dadurch, daß gelehrt wird, man ſoll nach der Einheit ſtreben und die Vielheit fliehen **), und die Dialektik

---

*) Plotin. I, 3. III, 8. VI, 9, 3. 4. 6.

**) S. beſonders Proclus περι ἑνωσεως και καλλους, welche Schrift Creuzer in der ſchon angeführten Ausgabe des Plotinus hat abdrucken laſſen.

oder die Metaphyſik, die auch von dieſem Weſen handelt, beſtimme zugleich die Moral und gebe Regeln für alle, auch die moraliſchen Kräfte des Menſchen *), anderer Lehren, welche in der Folge vorkommen werden, nicht zu gedenken. Das zweite Princip iſt zwar nicht vollkommen, wie das erſte, es geht aus ihm hervor, aber es iſt doch die höchſte Intelligenz. Es ſchaut das Erſte an, bedarf ſonſt nichts, bringt die Ideen, die einzelnen Intelligenzen, die Götter, die Weltſeele hervor. Es iſt die intelligible, wahre Welt und das Muſter, nach welchem die Sinnenwelt gebildet iſt, ein organiſches Weſen **). Das dritte Princip iſt die Seele, ſie entſteht aus der Intelligenz und iſt unvollkommener, als ſie. Sie iſt die höchſte Weltſeele, ſchaut die Intelligenz an, bringt ſo die einzelnen Seelen und Dinge hervor ***).

Durch die Weltſeele und Intelligenz hängt alſo auch der Menſch mit der höchſten Einheit oder mit Gott zuſammen.

Das Erſte, das Eins, Gott erkennen und erreichen wir nicht durch ſinnliche Wahrnehmungen, Bilder, Abſtractionen, Schlüſſe, ſondern durch unmittelbare geiſtige Anſchauung. Nur ſo wird es

*) Dies behauptet Plotin ausdrücklich Ennead. I, 3. 6.

**) Ennead. V, 1, 3. 7. 2, 1. 9, 10. III, 2, 1. VI, 7, 12.

***) L. c. IV, 8, 3. 9, 1. 4.

in ſeiner Reinheit, unentſtellt, ohne ſinnlichen Zuſatz und mit vollkommener Gewißheit von uns erkannt. Es iſt ein natürliches Streben nach dieſer Anſchauung in uns, ſo wie überhaupt alle Dinge nach ihrer Weiſe dahin ſtreben *). Sie hat verſchiedene Grade, wir können allerdings ſelbſt etwas dabei thun, uns zu derſelben vorbereiten, durch die Idee Gottes eine gewiſſe Gottähnlichkeit in uns bilden, unſeren Gedanken feſt auf Gott richten und heften, ihn mit unſerem ganzen Willen lieben, alsdann kehrt Gott bei uns ein, erleuchtet uns, vereint ſich mit uns, wir werden Eins mit ihm, wir unterſcheiden nicht mehr zwiſchen uns und ihm, wir ſchauen in einem einfachen Actus nur Eins an, wir genießen Gott und uns ſelbſt als Eins, wir gelangen zur vollkommenen Geſundheit, zu unſerer wahren Beſtimmung **). Dieſe Anſchauung iſt alſo nicht blos ein Erkennen, ſondern eine Erleuchtung, eine Einigung, ein reiner Genuß, eine Offenbarung der ewigen göttlichen Wahrheit in uns, ein gänzliches Dahingeben an ſie ***).

Das Organ der Anſchauung in uns iſt freilich der Verſtand oder vielmehr die Vernunft, ſie ſchaut an, was in ihr ſelbſt iſt, aber auch was vor ihr und über ihr iſt, die Ideenwelt, die Weltſeele und Gott, welcher nicht ſelbſt Ver-

*) L. c. III, 8, 1 sqq.

**) L. c. V, 8, 11.

***) Proclus Theol. Plat. 1, 3. 25. nennt dies πιστις Glauben, die Beglaubigung Gottes in uns.

nunft, nicht Seele, ſondern das abſolute Eins iſt. Die Vernunft erkennt Gott nicht durch Nachdenken, Wiſſenſchaft, Unterricht, ſelbſt nicht durch eigene, ſelbſtſtändige Kraft und Thätigkeit, ſondern dadurch, daß Gott ihr gegenwärtig wird, ſie mit ſeinem Lichte überſtrömt. Zwar iſt er jedem gegenwärtig, aber nur der, welcher gehörig dazu vorbereitet und gebildet iſt, wird ſeiner Gegenwart inne und derſelben vollkommen theilhaftig *).

"Gut iſt für jedes Weſen ſeine naturgemäße Lebensthätigkeit. Beſteht das Weſen aus mehreren Theilen, ſo iſt das Gute für daſſelbe die eigenthümliche und naturgemäße und volle Thätigkeit des Beſſeren in ihm. Demnach iſt die naturgemäße Thätigkeit der Seele ihr Gut. Iſt ſie zum Beſten thätig und ſelbſt die beſte, ſo iſt das nicht nur in Beziehung auf ſie, ſondern ſchlechthin gut. Wenn ein Weſen nicht nach einem andern hinwirkt und hinſtrebt, weil es ſelbſt das beſte und über alle erhaben iſt, wenn vielmehr alle nach ihm hinſtreben, ſo iſt es das urſprüngliche Gute oder das höchſte Gut, durch welches alle übrige Weſen des Guten theilhaftig werden theils durch Aehnlichkeit, theils durch ihre auf daſſelbe gerichtete Thätigkeit. Das höchſte Gut ſieht auf nichts Anderes, es verlangt nichts Anderes, es iſt die ruhige Quelle und der Anfang aller naturgemäßen Thätigkeiten, es macht

*) Plotin. VI, 9, 3. 4.

alle andere Weſen gutgeartet. Es iſt nicht durch Thätigkeit, nicht durch Vernunft, ſondern allein an und durch ſich ſelbſt gut. Es iſt über jedes Weſen, über alle Thätigkeit und über die Vernunft erhaben. Es iſt das Wahre, nach welchem alles hinſtrebt. Es beharrt unwandelbar und alle Dinge kehren ſich nach ihm. Es gleicht dem Mittelpuncte, von welchem alle Linien ausgehen und um welchen ſich der Circul dreht, und der Sonne, welche der Mittelpunct des Lichts iſt, das von ihr ausgeht und nicht von ihr getrennt wird. — — Die unbeſeelten Weſen werden zu der Seele und dieſe wird durch die Intelligenz zum urſprünglichen Guten hingezogen, an welchem auf dieſe Art alle Weſen Antheil nehmen *)."

Alles wirklich Seyende, alles Reale iſt gut, denn es nimmt durch Seyn, Einheit und eine gewiſſe Form Theil an dem urſprünglichen Guten **) Es gibt alſo nichts Böſes in der realen, intelligiblen Welt. Das Böſe liegt aber in der Abweſenheit des Realen, der Einheit und Form, in dem Täuſchenden und Scheinbaren, in der rohen, geſtaltloſen Materie, welcher kein wahres Seyn zukommt, welche ohne Leben und verſtändige Bildung iſt und die Seele in ihrer Thätigkeit ſtört ***). Das Böſe in der Welt iſt nothwendig, weil ſie nicht nur Form, ſondern auch Materie iſt und ſeyn muß.

*) L. c. I, 7, 1. 2.

**) L. c. c. 3.

***) L. c. I, 8, 1—4.

Die Materie iſt der Stillſtand, der Ausgang des Realen und daher eben ſo nothwendig, als das Reale ſelbſt; ſie wirkt auch in Verbindung mit der Form *). Sofern übrigens das Böſe nothwendig iſt und doch auch Gutes veranlaßt, iſt es nicht böſe **).

Sofern das Böſe nothwendig iſt, hat der Menſch keinen Theil daran, es iſt ohne ſein Zuthun da. Wenn aber der Menſch ſich durch daſſelbe überwinden und beherrſchen läßt, ſo entſteht das Sittlichböſe in ihm. Der Menſch beſitzt allerdings die Kraft, es zu überwinden, das Gute zu wollen und zu thun oder Freiheit. Dieſe iſt ſelbſt und beſteht durch Gott ***). Die Seele des Menſchen beſitzt ein Vermögen der Selbſtthätigkeit und nimmt auch an der Intelligenz Antheil, inſofern iſt ſie nicht auf eine ſolche Art ein Theil des Weltganzen, daß ſie nicht unabhängig wirken könnte †). "So oft die Seele nur von äußeren Gegenſtänden beſtimmt und aus blindem Antriebe etwas thut, ſo kann man eine ſolche Handlung und Gemüthsbeſtimmung nicht frei nennen. Eben ſo wenig, wenn ſie durch ſich ſelbſt verſchlimmert und nicht durch die rechten und oberen Beweggründe geleitet wird. Wenn ſie aber die reine und leidenſchaftloſe Vernunft zur Leiterinn hat, ſo wirkt ſie ſelbſtſtändig

*) L. c. c. 8.

**) III, 2, 2—5.

***) L. c. III, 2, 9. 6.

†) L. c. IV, 4, 32.

und frei. Nur ſolche Handlungen, welche nicht anderswoher, ſondern aus der reinen, vom oberſten (göttlichen) Princip ausgehenden, nicht durch Unwiſſenheit irregeleiteten, nicht durch Gewalt der Begierden überwundenen Seele kommen, ſind unſer Werk *).“ Hieraus iſt klar, daß die Neuplatoniker die Freiheit nicht in der Spontaneität, nicht im Vermögen der Wahl, ſondern in der Fähigkeit, unter der Leitung der Vernunft, ohne Leidenſchaft, nach richtigen und religiöſen Grundſätzen zu handeln, ſetzten.

Nach ihren bisher vorgetragenen Grundſätzen mußten die Neuplatoniker auch anders von der Tugend lehren, als frühere Philoſophen. Sie konnten zwar allerdings auch Tugenden gelten laſſen, die von andern dafür ausgegeben waren, aber ſie mußten als Myſtiker noch eine höhere Tugend aufſtellen und den anderen Tugenden erſt die Weihe durch ſie ertheilen laſſen. Sie wurden überhaupt durch ihre Philoſophie veranlaßt, mehrere Gattungen von Tugenden zu unterſcheiden, ſtimmten übrigens in dieſen Unterſcheidungen ſelbſt nicht ganz mit einander überein; einige nahmen mehrere, andere wenigere an. Simplicius, welcher um die Mitte des 6ten Jahrhunderts lebte und zu Alexandrien und Athen lehrte, ſagt mit deutlicher Beziehung auf die Neuplatoniker ſowohl

*) III, 2, 9.

als auf die Epikuräer in ſeinem Commentare über Epiktets Enchiridion *): "Vor allen Dingen muß beſtimmt werden, welchen Menſchen die in dieſem Buche enthaltene Vorſchriften gegeben ſind und zu welcher Tugend des menſchlichen Lebens ſie denjenigen leiten, der ihnen gehorcht. Sie ſind nicht für denjenigen gegeben, der gereinigt leben kann: denn ein ſolcher ſucht ſeinem Körper und allen Affectionen deſſelben zu entfliehen und kehrt ſich ganz in ſich ſelbſt: auch nicht für den Anſchauer, denn dieſer geht über das vernunftgemäße Leben hinaus und will unter die Götter gehören; ſondern für diejenigen, welche ihr Weſen in dem vernünftigen Leben ſuchen und ihren Körper als ein Werkzeug gebrauchen, welche weder den Körper für einen Theil der Seele, noch die Seele für einen Theil des Körpers halten; welche auch nicht der Meinung ſind, daß der Menſch aus zwei Theilen, der Seele und dem Körper, beſtehe: denn ſo iſt der gemeine, in die Materie verſunkene, um nichts mehr vernünftige, als thieriſche Menſch, der es in der That mehr dem Namen, als der Sache nach iſt. Wer ein wahrer Menſch ſeyn und den Adel wieder herſtellen will, welchen Gott den Menſchen vor den unvernünftigen Thieren geſchenkt hat, der bewahrt ſeine vernünftige Seele, lebt, wie es ihrer Natur gemäß iſt, läßt ſie über den Körper herrſchen, ſich über denſelben erheben und ihn nicht als beigeordneten Theil, ſondern als ein Werkzeug

*) Praefat. p. 10. s. edit. Schweighaeuser in Epict. phil. monum. T. IV.

gelten, und ihm kommen die **ethiſchen und politiſchen Tugenden** zu, zu welchen dieß Buch ermahnt“.

Ueber die Tugend im Allgemeinen finden wir folgende Beſtimmungen. Sie beſteht darinn, daß alle Kräfte der Seele ihre Beſtimmung erfüllen und mit einander harmoniren *). Sie iſt zwar, wie **Plato** geſagt hat, Aehnlichkeit mit Gott, aber in Gott iſt keine Tugend, ſondern das Muſter, dem wir durch Tugend nachſtreben ſollen. Gott beſitzt nicht etwa nur einen höheren Grad von Tugend, als wir, ſondern gar keine und doch werden wir ihm durch die Tugend ähnlich. Unſere Seele empfängt die Tugend von Gott, bei uns iſt ſie eine Gabe und Eigenſchaft, die wir erlangen, bei Gott gehört das, was wir bei uns Tugend nennen, zu ſeinem Weſen. Gott iſt das Princip unſerer Tugend, welche nur eine ſchwache Nachbildung einer göttlichen Idee iſt **). Die Tugend iſt **nicht das erſte, höchſte Gut**: denn ſie iſt mit Arbeit verknüpft, ſie befriedigt uns nicht ganz, ſie entſteht aus einer ruhenden Kraft und

*) **Plotin.** III, 6, 2.

) l. c. I, 2, 1. 2. **Macrob. in somn. Scip. I, 8. Si rerum aliarum, multo magis virtutum ideas esse in mente divina credendum est. Illic prudentia est mens ipsa divina, temperantia, quod in se perpetua intensione conversa est, fortitudo quod semper idem est nec aliquando mutatur, justitia, quod perenni lege a sempiterna operis sui continuatione non flectitur.

ſchreitet fort, ſie hat etwas Zuſammengeſetztes, über ihr ſteht noch das erſte, abſolute Gute und Schöne*).

Die Neuplatoniker haben verſchiedene Grade und Claſſen der Tugenden angenommen. Man findet bei dem Plotinus Spuren von phyſiſchen **), ethiſchen ***), intellectuellen †) Tugenden, doch ohne beſtimmte und deutliche Erklärungen. Beſtimmter und deutlicher redet er von der bürgerlichen, von der reinigenden Tugend und von der des gereinigten Gemüths. Durch die bürgerlichen Tugenden werden die Begierden und unruhigen Bewegungen des Gemüths gemäßiget, die falſchen Meinungen hinweggeräumt, durch ſie wird die Sinnlichkeit einer gewiſſen Geſtaltung und Einſchränkung unterworfen, die Seele vom Einfluſſe des Körpers freier gemacht, durch Verſtand und Vernunft regiert und auf dieſe Art gereiniget. Es ſind alſo reinigende Tugenden, welche den Menſchen ſchmücken, beſſer und Gott ähnlicher machen ††). Damit aber iſt die Beſtimmung des Men-

*) l. c. I; 8, 13.

**) l. c. I, 3, 6.

***) l. c. I, 1, 10.

†) l. c.

††) l. c. I, 2, 2. 3. Macrob. I, 8. beſchreibt die polit. Tugenden ſo: virtt. pol. sunt hominis, quia sociale animal est; his boni viri reip. consulunt, urbes tuentur, parentes venerantur, liberos amant, proximos diligunt, civium salutem gubernant etc. Et est politicae prudentiae, ad rationis normam, quae cogitat quaeque agit universa dirigere etc.

ſchen noch nicht erreicht. Er ſoll und kann vielmehr zur **Tugend der ſchon gereinigten Seele** gelangen, er ſoll mit **Gott vereiniget** werden. In dieſem Zuſtande iſt das in der Seele urſprünglich ruhende Licht enthüllt und aufgegangen, ſie iſt in Gott verſenkt und Gott theilt ſich ihr ganz mit, ſie wird zum wahren Leben und zur Seeligkeit erhoben, ſie iſt zu ihrer erſten Reinheit zurückgekehrt; ſie iſt vereinfacht, wie Gott, ſie glüht von Liebe zu Gott, dem Urſchönen, ſie, die Anſchauende, wird Eins mit dem Angeſchauten. In dieſen Zuſtand gelangen nur wenige Menſchen und auch dieſe ſelten *).

---

prudentiae insunt ratio, intellectus, circumspectio, providentia, docilitas, cautio -- **fortitudinis** est, animum supra periculi metum agere, nihilque nisi turpia timere etc. fortitudo praestat magnanimitatem, fiduciam etc. **temperantiae** nihil appetere poenitendum, in nullo legem moderationis excedere etc. temperantiam sequuntur modestia, verecundia etc. **justitiae** servare unicuique quod suum est, de justitia veniunt innocentia, amicitia, pietas etc. Damit will er **Plotins** Lehre erklären. Er unterſcheidet von den polit. Tugg. noch die **reinigende**; **Purgatoriae** hominis sunt, qui divini capax est, solumque animum ejus expediunt, qui decrevit se a corporis contagione purgare et quadam humanorum fuga solis se inserere divinis; hae sunt otiosorum, qui a rerum publicar. actibus se sequestrant — virtutes philosophantium. —

*) l. c, I, 2, 3-5. VI, 9, 10. s. **Macrob.** l. c. **Virtutes purgati jam defaecatique animi** et ab omni mundi hujus adspergine presse pureque detersi, illic **prudentiae** est, divina non quasi in

Indem Marinus ſeinem Proklus alle nur mögliche Tugenden zuſchreibt, theilt er ſie zugleich ein und erklärt ſie. Er unterſcheidet phyſiſche, ethiſche, politiſche, reinigende, der gereinigten Seele, contemplative und theurgiſche Tugenden. Bei der näheren Erklärung dieſer verſchiedenen Claſſen kommen immer wiederum die gewöhnlichen vier Cardinaltugenden der Alten vor, erhalten aber in jeder Claſſe eine zwar analoge, jedoch auch eigene Bedeutung. Es iſt der Mühe werth, dieſes Syſtem von Tugenden näher kennen zu lernen.

I. Phyſiſche oder angeborene Tugenden des Körpers *): 1. körperliche Klugheit **) oder eine treffliche Beſchaffenheit der Organe, 2. körper-

---

electione praeferre, sed sola nosse, et haec tanquam nihil sit aliud, intueri, temperantiae, terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci, fortitudinis, passiones ignorare non vincere, ut nesciat irasci, cupiat nihil, justitiae, ita cum superna et divina mente sociari, ut servet perpetuum cum ea foedus imitando. Noch unterſcheidet er die virtutes exemplares, quae in ipsa divina mente consistunt, a quarum exemplo reliquae omnes per ordinem defluunt ſ. oben. Alles dies iſt doch wohl eine richtige Erklärung der Plotiniſchen Theorie von den Tugenden. Porphyr de egressu animae, sentent. 7. nennt den höchſten myſtiſchen Zuſtand den philoſophiſchen Tod. Macrob. l. c. I, 13. philosophiae mors.

*) Marini Proclus c. 3.

**) ην φρονησιν σωματικην επονομαζουσι l. c.

liche Tapferkeit oder ausdaurende Kraft und Stärke des Körpers, 3. Ebenmaaß und Harmonie im Körper, welche der Tugend der Mäßigung entſprechen, 4. körperliche Gerechtigkeit oder Geſundheit, als das rechte Verhältniß und das ihrer Beſtimmung gemäße Wirken aller Theile des Körpers.

II. Ethiſche. Hier werden die vier Cardinaltugenden, wie gewöhnlich, beſchrieben *).

III. Politiſche. Darunter wird hier eigentliche politiſche Klugheit, Mäßigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit verſtanden **).

IV. Reinigende, welche die Seele vom Körper und der Materie befreien. Die Cardinaltugenden werden hier wiederum und zwar in dieſer beſonderen Beziehung beſchrieben ***).

V. Tugenden der gereinigten Seele, durch welche die Seele ſich ſammelt, ſich in ſich ſelbſt zurückzieht und faſt vom Körper ſcheidet, indem ſie noch von ihm eingeſchloſſen zu ſeyn ſcheint. 1. Klugheit, nicht die politiſche, ſondern die reine, betrachtende, die ſich auf ſich ſelbſt kehrt und ſich nie nach dem Körper richtet. 2. Mäßigung, welche ganz frei von allen Affecten iſt. 3. Die Tapferkeit, welche die Trennung vom Körper gar nicht fürchtet. 4. Die Gerechtigkeit oder die Herrſchaft der Ver-

*) l. c. c. 4.

**) l. c. c. 15. 16.

***) l. c. c. 18. 19.

nunft und des Geiſtes, welcher ſich die unteren Seelenkräfte nicht mehr widerſetzen *).

VI. Contemplative**). 1. Kl. Anſchauung der Muſter in Gott. Es iſt paſſender, ſie Weisheit zu nennen. 2. Gerecht. Hier die Tugend, welche immer in Beziehung auf die Vernunft und auf Gott handelt ***). 3. Mäß. die Richtung der Seele auf die Vernunft, ſo daß ſie von anderen Dingen gar nicht mehr berührt, und bewegt wird. 4. Tapf. Freiheit von allen Affecten und Leidenſchaften. Wer dieſe Tugenden beſitzt, lebt ein wahrhaft göttliches Leben.

VII. Theurgiſche †). Dieſe beſchreibt Marinus nicht näher, ſondern führt nur Beiſpiele von den theurgiſchen Tugenden des Proklus an, beruft ſich übrigens auf Jamblich ††). Dieſer gibt auch Auskunft genug darüber. Alle Neuplatoniker nahmen das wirkliche Daſeyn von Göttern und höheren Geiſtern an, welche auch auf Erden wirkſam ſind, und wollten mehr oder weniger von ihren Wirkungen und der ihnen ſchuldigen Verehrung wiſſen. Keiner jedoch ſo viel, wie Jamblich. Wenn er auch nicht der Verfaſſer der Schrift über die My-

*) l. c. c. 21.

**) l. c. c. 22 — 26.

***) το προς νουν και θεον ενεργειν c. 24.

†) l. c. c. 26 — 29.

††) ακροταται των αρετών — άς ενθους Ιαμβλιχος υπερφυως θεουργικας άπεκαλεσεν. l. c. 26.

ſterien der Egyptier ſeyn ſollte, ſo enthält ſie doch wohl ſeine Lehren und ſo iſt er immer als der Hauptſchöpfer der in derſelben beſchriebenen und nachher unter den Neuplatonikern verbreiteten Theurgie zu betrachten. Sie iſt die Wiſſenſchaft von den Göttern und den verſchiedenen Claſſen höherer Geiſter, von ihren Erſcheinungen und Wirkungen, und die Kunſt, durch gewiſſe Handlungen, Gebräuche, Worte und Symbole die Götter zu bewegen, den Menſchen Geheimniſſe mitzutheilen, die über die Vernunft gehen, ihnen die Zukunft aufzuſchließen, ihnen zu erſcheinen. Dieſe Theurgie iſt den Menſchen von den Göttern ſelbſt in alten Zeiten geſchenkt und geoffenbart worden, ſie führt weiter und ſteht höher, als die Philoſophie, ſie hat ſich unter den Prieſtern fortgepflanzt. So wird ſie in dem genannten Buche des Jamblich beſchrieben. Man kann hieraus ſchon abnehmen, was unter den theurgiſchen Tugenden zu verſtehen iſt.

Vermöge ihrer Grundſätze glaubten dieſe Philoſophen allen Göttern Verehrung ſchuldig zu ſeyn. Proklus pflegte zu ſagen, daß es dem Philoſophen gezieme, nicht Eines Staats, noch bloß gewiſſer Völker Götter zu ehren, ſondern der Hierophante der ganzen Welt zu ſeyn *). Porphyrius erklärte es in ſeinem Buche von der Enthaltſamkeit für Pflicht, den Göttern zu opfern, um ihnen dadurch Ehrerbietung und Dank zu bezeugen und von

*) Marin. c. 19.

ihnen die Mittheilung des Guten und die Abwendung des Böſen zu erflehen. Dem höchſten Gotte ſollten keine eigentliche Opfer, ja nicht einmal Gebete dargebracht werden, weil er ein Geiſt und alle Materie unrein iſt, weil kein Wort ihn ausſprechen und erreichen, weil er nur durch ehrerbietiges Schweigen und reine Vorſtellungen von ihm würdig verehrt werden kann, und weil der zur Anſchauung gelangte Menſch ſelbſt Gott geopfert iſt. Den Göttern aber, die aus dem erſten Gotte erzeugt ſind, können Gebete und Erſtlinge dargebracht werden. Den Dämonen, welche Körper an ſich haben, ſowohl den guten, als den böſen, kann man Thiere opfern. Uebrigens lieben nur die böſen Thieropfer und ernähren ſich von ihrem Geruche und ihrer Ausdünſtung. Dieſe böſen Geiſter verbreiten phyſiſche und moraliſche Uebel aller Art und daher ſind Menſchen, die moraliſch noch ſehr ſchwach und unrein ſind, genöthiget, jenen Geiſtern Thiere zu opfern, um ſich von ihrem ſchädlichen Einfluſſe zu befreien. Selbſt aber müſſen ſie nichts von dem Opferfleiſche eſſen, weil die böſen Dämonen es lieben. Warum man auch den guten Thiere opfern ſoll, hat Porphyrius nicht angegeben. Den angeführten Grund wider das Eſſen des Opferfleiſches gebraucht er auch als Grund wider das Fleiſcheſſen überhaupt. Und dazu fügte er noch den hinzu, weil die Thiere auch einen Grad der Vernunft an ſich haben *).

---

*) de abstin. L. II. III.

Wider den Selbſtmord gebrauchte eben dieſer Schriftſteller den beſonderen Grund, daß, wenn man das Band zwiſchen Seele und Leib gewaltſam zerreiße, die Seele immer noch an dem zurückgelaſſenen Körper hänge *). Plotinus drückt ſich über dieſen Gegenſtand ſo aus: "Man muß warten, bis der Körper ganz von der Seele abfällt, alsdann wandert ſie nicht aus demſelben aus, ſondern iſt ſchon außer ihm. Der Körper fällt alsdann von der Seele ab, wenn nichts von der Seele mehr an ihn gebunden iſt, wenn der Körper ſie nicht mehr binden kann, wenn die Harmonie nicht mehr in ihm iſt, die er ehemals und durch welche er die Seele hatte. Wie aber, wenn einer ſich bemüht, den Körper von der Seele zu trennen? Alsdann wird er ſich Gewalt anthun und der Körper wird nicht die Seele, ſondern die Seele ihn verlaſſen. Auch iſt der, welcher ſeinen Körper zerſtört, nicht frei von Leidenſchaft, ſondern Kummer, Schmerz oder Zorn treibt ihn, das aber ſoll nicht geſchehen. Wie aber, wenn einer den Anfang des Wahnſinns in ſich fühlt? Das wird vielleicht dem Rechtſchaffenen nicht begegnen, geſchieht es, ſo muß er es unter die nothwendigen, und wegen der Umſtände, nicht aber ſchlechthin begehrungswürdigen Dinge rechnen. Das Gift iſt vielleicht der Seele nicht zuträglich. Jedem iſt ſein Lebensziel beſtimmt, vor demſelben das Leben zu verlaſſen, iſt nicht glückbringend, ausgenommen, wie geſagt, wenn es nothwendig iſt. Wenn endlich einer

*) l. c. L. III.

dort in dieſelbige Ordnung tritt, wie es ſeine Beſchaffenheit bei dem Ausgange aus dem Körper mit ſich bringt, ſo muß er das Leben nicht freiwillig verlaſſen, weil er noch in demſelben Fortſchritte machen kann" *).

Mit dem Neuplatonismus ſchließt ſich eigentlich die Geſchichte der griechiſchen Ethik und Philoſophie überhaupt, und mit ihm iſt der Cyklus der alten ethiſchen Syſteme vollendet. Die ſich immer weiter verbreitende Herrſchaft des Chriſtenthums und die Erhebung deſſelben zur Staatsreligion drückte die philoſophiſchen Schulen nieder und brachte ihnen zulezt den gänzlichen Untergang. Das geſchah um die Mitte des 6ten Jahrhunderts, aus welchem ich hier nur noch den Philoſophen Simplicius aus Cilicien, einen trefflichen Ausleger der Schriften des Ariſtoteles und des Epiktetiſchen Enchiridions anführe.

Unerachtet die alten philoſophiſchen Schulen untergingen und chriſtlichen Anſtalten Plaz machten, ſo

*) Ennead. I, 9, 1. Macrobius in somn. Scip. I, 13. führt die Lehre Plotins vom Selbſtmorde an und ſchreibt ihm auch einen Grund wider denſelben zu, den wir in ſeinen uns übrig gebliebenen Schriften nicht finden: exitu coacto animam circa corpus magis magisque vinciri, et revera ideo sic extortae animae diu circa corpus ejusve sepulturam vel locum, in quo injecta est manus, pervagantur.

gieng doch die Kenntniß ihrer Philoſophie und namentlich ihrer Ethik unter den Chriſten nicht ganz verloren. Die letzte insbeſondere war großentheils in den Schriften der Kirchenväter aufbewahrt. Sobald man nicht ganz populär über die chriſtliche Moral ſchrieb, pflegte man immer von der alten philoſophiſchen Ethik etwas mit hineinzubringen, wie auch ſchon die Väter thaten. Die Zuſammenſtimmung mancher Lehren der heidniſchen und chriſtlichen Moral und die Unvollſtändigkeit der letzten in gewiſſen Stücken führte von ſelbſt darauf. In Klöſtern und Bibliotheken gab es doch hie und da Schriften der alten Philoſophen. Es fehlte nicht ganz an Mönchen und Clerikern, die einige Bekanntſchaft mit ihnen hatten. Mönche laſen zuweilen den Seneca, deſſen Lehre mit ihrer Lebensart in manchen Rückſichten übereinſtimmte. Stammbäume der Tugenden nach der Weiſe der Alten ſah man in gewiſſen Klöſtern ausgeſtellt. Uebrigens läßt ſich bis in die Zeiten der Scholaſtik nichts zur Geſchichte der Moralphiloſophie Gehöriges anführen.

Von der philoſophiſchen Ethik der Scholaſtiker.

Die ſcholaſtiſche Philoſophie und Theologie war ſchon früher da, ehe die Männer, von welchen ſie den Namen hat, von den Schriften des Ariſtoteles irgend einen unmittelbaren oder doch beſonderen Gebrauch machten. Die Scholaſtik gieng von den Kloſter- und Kathedral-Schulen, welche ſeit Carln

dem Großen verbeſſert und vermehrt worden waren, von der Art des Unterrichts, welche daſelbſt ertheilt wurde und von den Diſputationen, die man in denſelben anſtellte, aus. Schon das war etwas Neues, daß wiederum Philoſophie in den Schulen gelehrt und geübt wurde, ſchon dies nannte man Scholaſtik, ſchon dieſe Beſchäftigung berechtigte die Cleriker und Mönche zu dem Namen von Scholaſtikern, aber auch das war neu, daß man die Philoſophie in die kirchliche Theologie einführte und dadurch auf manche neue Unterſuchungen geleitet wurde. In der Philoſophie blieb man nicht bloß bei dem ſtehen, was man aus den alten Philoſophen wußte, man wiederholte es nicht bloß oder brachte es in eine andere Ordnung, ſondern man warf neue Fragen auf, man wollte ſelbſt philoſophiſchen Scharfſinn und dialektiſche Kunſt zeigen, man wollte ſich beſonders in den Diſputationen hervorthun und eine beſondere Geſchicklichkeit und Fertigkeit in der Vertheidigung des Ungewöhnlichen und Unwahrſcheinlichen und in der Beſtreitung des gewöhnlich Angenommenen und Anerkannten zeigen. Aus dieſem Diſputirgeiſte der Scholaſtiker iſt vieles in ihrer Lehre und Methode erklärlich. Selbſt ihre Schriften haben meiſt gleichſam eine diſputirende Form. Da werden der Reihe nach Fragen und zwar viele ungewöhnliche aufgeworfen; die Gründe für die Bejahung und Verneinung ſtehen einander ſtreitend entgegen, endlich iſt es, wie wenn der Lehrer dazwiſchen träte und entſchiede und die entgegengeſetzten Gründe widerlegte, oder zeigte, daß

nur ſcheinbarer Widerſpruch ſey und ſich vereinigen laſſe. Die Gründe werden nicht alle ſelbſt erfunden, ſondern in allen möglichen Schriften, die man kannte, aufgeſucht und unter dem Namen ihrer Urheber aufgeführt. Schon Auguſtinus hatte ſich in mehreren ſeiner Schriften einer ähnlichen Methode bedient, der Reihe nach Gründe und Gegengründe angeführt, ſorgfältig abgewogen und zuletzt entſchieden; er war auch dabei oft auf feinere und tiefere Unterſuchungen, als die gewöhnlichen gekommen. Er ſelbſt war eine Hauptautorität bei den Scholaſtikern in der Philoſophie wie in der Theologie. Aber auch andere Autoritäten wurden häufig und mit großer Achtung gebraucht. Späterhin kam freilich Ariſtoteles zum höchſten Anſehen bei ihnen und dadurch vorzüglich kam das Syſtematiſche in die Scholaſtik. Aber auch ſchon vorher hatten Plato und beſonders die Neuplatoniker ſehr viel Gewicht, Anſehen und Einfluß bei ihnen, wiewohl ſie ihnen meiſt nur durch den Canal der Kirchenväter bekannt geworden zu ſeyn ſcheinen. Uebrigens gelangte allerdings durch den ſtets vermehrten Gebrauch und das immer höher geſteigerte Anſehen des Ariſtoteles die Scholaſtik erſt zu ihrer Vollendung.

Die Scholaſtiker haben nur wenige beſondere Verſuche in der philoſophiſchen Ethik gemacht und dieſe Verſuche ſelbſt ſind dürftig und unvollſtändig. Allein in ihre theologiſche Sentenzenbücher und Summen verſetzten einige von ihnen auch Moralphiloſophie und zum Theil alles, was ſie von derſelben

wußten. In dieſen Schriften wird Philoſophie und Theologie verſchmolzen, es werden philoſophiſche Gründe zur Entſcheidung theologiſcher, und theologiſche zur Entſcheidung philoſophiſcher Fragen gebraucht. Es wird hier darauf ankommen, für dieſe Geſchichte das Philoſophiſche ihrer Ethik abzuſondern. Dabei aber iſt es nicht nöthig, auf alle ihre feinen und ſpitzfindigen Fragen, Unterſuchungen, Unterſcheidungen und Eintheilungen in dieſem Fache einzugehen; es wird hinreichend ſeyn, Proben davon zu geben.

Zu welcher Zeit die Ethik des Ariſtoteles unter den Scholaſtikern zuerſt bekannt geworden ſey, läßt ſich nicht gewiß beſtimmen. Nach der gewöhnlichen Meinung geſchah es ſehr ſpät, erſt nachdem die anderen Schriften des Stagiriten ſchon lange von ihnen gebraucht worden waren. Uebrigens hat ſchon im 9ten Jahrhundert Johannes Scotus Erigena die Ethik des Ariſtoteles aus dem Griechiſchen ins Lateiniſche überſetzt und commentirt *), und noch früher bezeugt Alcuin, daß ſchon zu Carls des Großen Zeit in den Schulen zuerſt in der Ethik, dann in der Phyſik und zuletzt in der Theologie Unterricht ertheilt worden ſey **), wobey

*) Tennemann Geſch. d. Phil. VIII. 48.

**) Commentar. in Ecclesiast. c. 1. Nisi prius relinquamus vitia, et, pompis seculi renuntiantes, expeditos nos ad adventum Christi praeparaverimus, non possumus dicere: osculetur me osculo

doch wahrſcheinlich in den beiden erſten Wiſſenſchaften Ariſtoteles zum Leiter genommen wurde. Allein die Ueberſetzung des Scotus ſcheint wenig bekannt und von den eigentlichen Scholaſtikern kaum gebraucht worden zu ſeyn. Dialektik wurde der Hauptgegenſtand des philoſophiſchen Schulunterrichts und nach ihr die Phyſik. Johann von Salisbury klagt im 12ten Jahrhundert, daß die Ethik ganz vernachläſſigt werde und durch die Dialektik verdrängt ſey *), und erſt im 15ten Jahrhundert wurden auf der Univerſität Paris ordentliche Vorleſungen über die Ethik des Ariſtoteles eingeführt **).

Den gedachten Johannes Scotus hat man zuweilen ſelbſt ſchon unter die ſcholaſtiſchen Philoſophen geſetzt ***). Seine Schriften haben eine ſcho-

---

oris sui. Haud procul ab hoc ordine doctrinarum et philosophi sectatores suos erudiunt, ut primum ethicam doceant, deinde physicam interpretentur et quem in his profecisse perspexerint, ad theologiam usque perducant.

*) M talogic. II, 11. An voluptas bona sit, an proeligenda virtus, an in summo bono habitudines, an sit in indigentia laborandum, purus et simplex dialecticus raro examinat. etc.

**) Launoi. de varia Arist. fortuna p. 49. Totavillaeus ex omnibus academiae instauratoribus primus est, qui (a. 1452) ut Aristotelis Ethica legerentur, constituit.

***) Buhle Lehrbuch der Geſch. d. Philoſ. V. 136. ff. Tennemann VIII, I, 64 ff.

raſtiſche, diſputirende Form und daß er zugleich aus Plato, Ariſtoteles, den Neuplatonikern, dem Auguſtinus und eigenem Nachdenken ſchöpfte, war gleichfalls ſcholaſtiſche Weiſe. Wie dem auch ſeyn mag, er gehört in dieſen Zuſammenhang in der Geſchichte der Moralphiloſophie. Er iſt einer der ſeltenen occidentaliſchen Gelehrten in jenem Zeitalter, welche die Schriften der griechiſchen Weltweiſen in der Grundſprache laſen und die Kenntniß derſelben auch bei anderen beförderten. Er verbeſſerte die gelehrten Anſtalten in Frankreich und lehrte ſelbſt zu Paris und Oxford. Er erregte Intereſſe für die alte griechiſche Ethik. Er hatte Einfluß auf gewiſſe ſpätere Scholaſtiker. Er entband die Philoſophie von der ſclaviſchen Dienſtbarkeit gegen die kirchliche Theologie. In ſeinem Werke von der Eintheilung der Natur lehrte er im Weſentlichen den Neuplatonismus und zugleich die menſchliche Freiheit, ohne jedoch die Uebereinſtimmung beider eigentlich darzuthun. Die Auguſtiniſche Prädeſtinationslehre beſtritt er in einer beſonderen Schrift vorzüglich auch dadurch, daß ſie die menſchliche Freiheit aufhebe. Dieſe vereinigte er mit ſeiner Lehre, daß alles durch Gottes Willen hervorgebracht ſey, dadurch, daß er dieſen Willen als eine nicht zwingende Urſache betrachtete, daß er die Freiheit der vernünftigen Geſchöpfe ſelbſt als Zweck und Wirkung des göttlichen Willens vorſtellte.

Wir müſſen aus dieſer Zeit einen Sprung bis in das zwölfte Jahrhundert machen, weil ſich in dem

dazwiſchen liegenden Zeitraume nichts für die Geſchichte der philoſophiſchen Ethik findet oder uns aufbewahrt worden iſt.

Ein ſehr tiefer philoſophiſcher Kopf, Anſelm von Canterbury, welchen viele für den Anführer der eigentlichen Scholaſtiker halten, hat zwar keine beſondere Schriften in dieſem Fache geſchrieben. Aber ſchon in ſeinen aſcetiſchen Schriften *), und noch mehr in ſeinen metaphyſiſchen finden ſich doch moraliſche Ideen, welche hier ausgezeichnet zu werden verdienen. Das höchſte objective Gut war ihm Gott und das höchſte ſubjective des Menſchen die Erkenntniß und Liebe Gottes. Den Grund dieſer Lehre fand er in der Vernunft des Menſchen, zu deren Weſen es gehöre, das Gute vom Böſen, das höhere Gut vom kleineren und das höchſte von allen übrigen zu unterſcheiden und es zu lieben. Die Liebe, welche wir Gott ſchuldig ſind, erklärte er für unendlich, weil Gott es iſt und ſchloß daraus, daß unſere Seele wegen dieſer ihrer Beſtimmung ewig lebt. In dieſer Liebe fand er zugleich die Quelle der Seeligkeit. **). In einer Schrift von der Wahrheit bezieht er dieſen Begriff nicht nur auf den Verſtand, ſondern auch auf den Willen. Die Wahrheit oder Richtigkeit des Willens

*) Sie ſtehen in ſeinen Opp. T. II. edit. Gerberon Par. 1721. unter dem Titel: meditationes.

**) Monolog. c. 69.

iſt ihm diejenige Beſchaffenheit deſſelben, nach welcher er will, was er ſoll und einerlei mit der Sittlichkeit. Dieſe ſetzt zwar Erkenntniß voraus, iſt aber ſelbſt nicht Erkenntniß, ſondern der richtige Wille. Sie zeigt ſich zwar in richtigen Handlungen, aber ihr Weſen beſteht darinn, zu wollen, was man ſoll und zwar nur deswegen, weil man es ſoll. Dies betrachtet er als den richtigen ſitilichen Beweggrund und unterſcheidet ihn von den eigennützigen Beweggründen *). Zu derſelbigen Schrift gehört eigentlich auch ein Dialog vom freien Willen. Dieſen erklärt er für das Vermögen, die Richtigkeit des Willens um der Richtigkeit ſelbſt willen zu erhalten. Dieſes Vermögen ſchreibt er dem Menſchen auch nach dem Sündenfalle zu, wiewohl er ihm die Richtigkeit des Willens ſelbſt abſpricht und übrigens behauptet, daß Gott ſie dem Menſchen ſchenken könne. Er gedenkt auch der Definition, nach welcher die Freiheit das Vermögen iſt, die Sünde zu thun oder zu unterlaſſen, verwirft ſie aber, weil ſonſt Gott, der gar nicht ſündigen kann, nicht frei und der Begriff der Freiheit bei allen gleich ſeyn müſſe. Er erklärt den für freier, welcher das Gute ſo beſitzt, daß er es nicht verlieren kann, als den, welcher auch zum

*) de verit. c. 12. Justitia non est scientiae rectitudo, aut rectitudo actionis, sed rectitudo voluntatis. — Haec duo necessaria voluntati ad justitiam, velle scilicet, quod debet ac ideo, quia debet. — Iustitia est rectitudo voluntatis servata propter se i. e. quae servatur propter se.

Böſen übergehen kann. Uebrigens erklärt er doch auch böſe Handlungen nicht für nothwendige *).

Hildebert, zuerſt Biſchof von Mans und darauf Erzbiſchof von Tours, der erſte Verfaſſer eines ſyſtemartigen Inbegriffs der Theologie nach ſcholaſtiſcher Methode, iſt auch der erſte bekannte Scholaſtiker, welcher eine Moralphiloſophie ſchrieb **). Schon daß er dieſem Gegenſtande eine beſondere Schrift widmete, war damals etwas Neues, aber auch das iſt ſehr merkwürdig, daß dieſer Biſchof und Scholaſtiker eine ſchöne Kenntniß der Römiſchen Claſſiker und ſelbſt eine durch ſie empfangene Bildung des Geiſts und der Darſtellung verräth. Von dieſen Seiten zeichnet ſich wirklich dies Buch am meiſten aus. Die Abſicht des Verfaſſers gieng nicht dahin, ſelbſt ein Moralſyſtem zu ſchaffen, ſondern, auf die Bitte eines Freunds, die in vielen Büchern zerſtreute Lehren der Moralphiloſophen ins Kurze zuſammenzuziehen ***). Den Cicero und Seneca nennt er ſelbſt, er gebraucht aber noch manche

*) De libero arbitrio Opp. p. 117—122.

**) Philosophia moralis de honesto et utili iſt zuerſt von dem Benedictiner Beaugendre aus ein paar Handſchriften herausgegeben worden in Opp. Hildeberti Par. 1708. p. 962—998.

***) Er fängt ſo an: Moralium dogma philosophorum per multa dispersum volumina, tuo quidem instinctu, vir optime et liberalis contrahere meditabar.

andere, ohne ſie zu nennen *), namentlich den Horatius, Juvenalis, Tacitus, Salluſtius. Dem Ganzen liegt der Plan der Ciceroniſchen Bücher von den Pflichten zum Grunde, nur in den untergeordneten Theilen iſt einige Abweichung. Der Vortrag iſt ziemlich populär, das Ganze aber doch nach einem ſyſtematiſchen Plane geordnet **). Ohnerachtet es im Weſentlichen ein Auszug iſt, ſo kommt doch auch Eigenthümliches vor. Die Tugend der Religion bringt er, wie Cicero, unter den allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit, aber zunächſt unter den der liberalitas, die ſich in die benignitas und beneficentia abtheilt; jene iſt Liberalität in der Geſinnung, dieſe im Effecte. Unter jener ſteht die Religion, welche Hildebert zwar im Allgemeinen wie Cicero beſchreibt, zu welcher er aber doch im Beſonderen mehr rechnet. Sie leiſtet Gott ſein Recht, ſie iſt die Tugend, welche der Gottheit Sorgfalt und Cärimonien darbringt ***). Zur Religion gehört aber auch, daß man ſeine Sünden bereut, dadurch die Keime der böſen Begierden in ſich ausrottet und das zu weiche Gemüth zu

*) Cum quibusdam aliis, quos tibi eorum verba deinceps significabunt l. c.

**) Arbitrabar descriptionibus distributionibusque moralem sophiam quasi in artem colligere l. c.

***) p. 971. reddit Deo jus suum religio — religio est virtus, divinitati curam cerimoniamque offerens. Bei Cic. de invent. II, 53. heißt es: Religio est, quae superioris cujusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert.

ernſteren und ſchwereren Beſtrebungen bildet, daß man die zeitlichen und vergänglichen Dinge geringſchätzt, daß man ſein Leben Gott ganz überläßt und überlegt, wie er den Menſchen mehr liebt, als dieſer ſich ſelbſt, daß man Gott nur um das Gute bittet und mit dem Gebet immer eigene Thätigkeit verbindet *).

---

*) p. 971. s. Die Stelle mag als Beiſpiel hier ſtehen, wie Hildebert die Gedanken der heidniſchen Philoſophen und Dichter mit ſeinen eigenen vermiſcht und von der Manier ſeines Vortrags überhaupt: Religionis officium est, perpetrati sceleris poenitere; scelerum si bene poenitet, eradenda pravae cupiditatis sunt elementa et tenerae nimis mentes asperioribus formandae studiis. Secundum, ideo quia religionis officium est, temporalium mutabilitatem parvipendere; truditur namque dies die, novaeque pergunt interire lunae, immortalia ne speres, monet annus et almum quae rapit hora diem; damna tamen celeres reparant coelestia lunae; nos ubi decidimus? quo pius Aeneas, quo Tullus dives et Ancus; pulvis et umbra sumus; debentur morti nos nostraque. Ideo tertium sit hujus virtutis officium, vitam nostram ex toto Deo committere, juxta illud poetae: si consilium vis, permittes ipsis expendere numinibus, quid conveniat nobis, rebusque sit utile nostris; nam pro jucundis aptissima quaeque dabunt Di, carior est illis homo quam sibi: orandum est, ut sit mens sana. — Non tamen votis auxilia deorum parantur, sed vigilando, agendo, bene consulendo prospere omnia cedunt. Ubi socordiae atque ignaviae te tradideris, nequicquam deos implores, sunt enim tunc irati et infesti. Er ſetzt noch die Regel für das Gebet hinzu: Tunc scito te omnibus cupiditatibus solutum, cum eo perveneris, ut nihil Deum roges, nisi quod ro-

Dieſer Scholaſtiker kennt auch den reinen Beweggrund des tugendhaften Handelns. Er lehrt, daß, wenn man auch ſeine unſittlichen Handlungen Gott verbergen könnte, man ſie doch nicht begehen ſoll, daß, wenn man etwas Böſes vermeide, weil es unter den Menſchen bekannt werden würde, man keinen Beweis von der Liebe zum Sittlichguten, ſondern blos von Furcht vor der Strafe gebe *).

Das Ganze macht einen ſchönen, wohlgeordneten moraliſchen Blumenkranz aus den Gärten alter Weisheit ſammt manchen eigenen Blüthen aus und beweist, daß unter den erſten Scholaſtikern mehr Kenntniß der alten Claſſiker war, als man ſich gewöhnlich vorſtellt. Daſſelbe ſieht man aus den Schriften Peter Abälards, doch mehr aus ſeiner Einleitung in die Theologie und aus ſeiner chriſtlichen Theologie, als aus ſeiner Ethik **),

---

gare possis palam; quanta dementia est hominum! Impiissima vota diis susurrant et si quis admoverit aurem, conticescent et quod scire hominem nolunt, a Deo petunt; tu vero sic vive cum hominibus, tanquam Deus videat; sic loquere cum Deo, tanquam homines audiant.

*) p. 997. Er führt auch den Vers an: Oderunt peccare mali formidine poenae, oderunt peccare boni virtutis amore.

**) Ethica seu liber dictus: Scito te ipsum zuerſt von dem Benedictiner Pez herausgegeben in Thesaurus anecdotor. noviss. III, 2, 624—687. In Hist. litteraire de la France XII. 129. s. heißt es, ſeine Ethik ſey in Pariſer und andern Handſchriften ungedruckt

aus welcher übrigens doch auch ein durch das Studium der alten Philoſophen genährter Geiſt hervorblickt. Von der Vortrefflichkeit ihrer Ethik ſpricht er anderswo mit hohen Lobſprüchen und rühmt es beſonders an ihnen, daß ſie eine uneigennützige Tugend aus Liebe zum Guten ſelbſt und nicht bloß aus Furcht vor der Strafe gelehrt haben *). Seine eigene Ethik ſollte eigentlich nicht philoſophiſch, ſondern mehr theologiſch ſeyn. Man ſieht dies daraus, weil er meiſt Stellen aus der heiligen Schrift gebraucht, um ſeine Lehren darzuthun oder zu beſtätigen und weil manche Kapitel rein theologiſch ſind. Doch kommen auch philoſophiſche Unterſuchungen vor und zwar über S ü n d e und L a ſ t e r, über R e u e, über die g u t e n W e r k e, übrigens lauter Lehren, die auch in der Theologie und für Cleriker beſonders wichtig waren. Man findet alſo hier nur die Entwicklung und Beſtimmung einiger ethiſchen Grundbegriffe, und zwar kann man es kaum verkennen, daß ſie zur Berichtigung gewiſſer herrſchender moraliſcher Irthümer geliefert worden ſey. Die Hauptidee, welche in dieſem Buche ausgeführt wird, iſt unſtreitig die, daß Sittlichkeit und Unſittlichkeit nicht in den äußeren geſetzmäßigen oder geſetzwidrigen Handlungen an ſich, ſondern in der A b ſ i c h t, der G e ſ i n n u n g, dem g u t e n oder b ö ſ e n W i l l e n und V o r ſ a t z e beſtehe, daß die

---

liegen geblieben. Das ſcheint alſo eine andere, als die damals ſchon gedruckte zu ſeyn.

*) Theologia christ. p. 1205. s. in Martene Thesaur. nov. anecd. T. V.

That ſelbſt die Sittlichkeit und das Verdienſt, die Unſittlichkeit und Schuld nicht erhöhe, ſondern daß alles dies nur in dem Willen ruhe *). Damit verband er die Lehre, daß die angeborenen Triebe, Affecten und Neigungen nicht ſündlich ſeyen, ſondern nur die Einwilligung in und die Unterwerfung unter dieſelbe, daß alſo auch inſofern das Gute und Böſe nur vom Willen abhänge **). Dazu ſetzte er noch die dritte Hauptlehre hinzu, daß die Menſchen nicht alle Sünden vermeiden können und daß ihnen inſofern Gott nicht alle Sünden verboten habe ***). Er gründete dieſe Behauptung darauf, daß der Menſch von Natur ſchwach und die Macht der Triebe, Affecten und Neigungen ſehr ſtark ſey und daher leicht den Menſchen überwinde. Doch unterſchied er auch hier zwiſchen äußeren geſetzwidrigen Handlungen und zwiſchen eigentlicher innerer Sünde, der Einwilligung in das Böſe, welche Gott eigentlich allein verboten habe und welche eine Verachtung Gottes ſey. Nur die Vermeidung der erſten erklärte er für unmöglich, nicht aber die der zweiten, wiewohl er auch die letzte für höchſt ſchwer hielt.

Durch die erſte Lehre, welche nicht einmal neu und ihm eigenthümlich war, wollte ſich Abälard der herrſchenden Meinung von der Verdienſtlichkeit

*) Cap. 11. 12. 13. 3.

**) C. 3.

***) C. 15.

äußerer und mechaniſcher guter Werke entgegenſetzen. Man hat häufig darinn den Irthum oder doch den erſten Keim des Irthums gefunden, daß durch Verbindung einer guten Abſicht auch mit der geſetzwidrigſten Handlung dieſe gut werde und daß eine ſolche Abſicht jedes Mittel heilige. Allein dieſer Scholaſtiker verſteht unter der guten Abſicht überhaupt die gute Geſinnung, welche es nicht bloß gut meint, ſondern welche zugleich eine richtige Erkenntniß und Ueberzeugung von dem, was Gott wohlgefällig iſt, und ein thätiges Beſtreben, ihr gemäß zu handeln, in ſich ſchließt *). Dawider iſt nichts zu erinnern und man kann daher nicht ſagen, daß dieſer Scholaſtiker der Jeſuitiſchen Methode, der Abſicht eine gute Richtung zu geben, vorgearbeitet habe. Eben ſo wenig iſt es zu tadeln, wenn er die unwillkührliche ſinnliche Luſt nicht für Sünde und nur die Einwilligung in die Sünde für durchaus verboten von Gott erklärte.

---

*) C. 12. p. 652. s. Sunt autem, qui bonam vel rectam intentionem esse arbitrantur, quotiescunque se aliquis bene agere credit et Deo placere id, quod facit sicut et illi, qui martyres persequebantur. — Sed quia in hoc animi sui zelo vel studio decipiuntur, erronea est eorum intentio. — Non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper quia talis est, sicut existimatur, cum videlicet illud, ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallitur.

Eher könnte man eine Eintheilung und Erklärung der Sünden, die man bei ihm findet, bedenklich und gefährlich finden. Verzeihliche oder leichte Sünden nennt er ſolche, wobei wir zwar in etwas einwilligen, wovon wir wiſſen, daß es verboten iſt, aber uns zur Zeit der Handlung nicht daran erinnern, verdammliche aber ſolche, welche vorſätzlich, mit dem Bewußtſeyn ihrer Unſittlichkeit geſchehen und dieſe theilt er wiederum in criminelle und in ſolche, die es nicht ſind, ein. Von den erſten ſagt er, daß ſie ſchädlichere Folgen und eine ſchwerere Schuld nach ſich ziehen und rechnet dahin vorſätzlichen Meineid, Mord und Ehebruch. Von den andern aber ſetzt er hinzu: "Wenn wir dagegen mehr eſſen, als unſer Bedürfniß erfordert oder aus Eitelkeit unſern Körper übermäßig ſchmücken, ſo wird das nicht für criminell gehalten, wo wir es auch wiſſentlich thun, es wird von vielen mehr gelobt, als getadelt *)." Es iſt dies nicht der gewöhnliche Sinn der Eintheilung in tödtliche und verzeihliche Sünden, vielleicht wollte Abälard dieſen vielmehr ſtillſchweigend berichtigen. Eigentlich iſt es das, was man vorſätzliche und unvorſätzliche Sünden nennt oder nennen ſollte. Allein es hätte doch bemerkt werden müſſen, daß auch unvorſätzliche Sünden einen eben ſo hohen Grad der Verſchuldung an ſich haben können, daß es oft eigene Schuld des Menſchen iſt, wenn er ſich der Unſittlichkeit ſeiner Handlungen nicht erinnert, daß er oft ab-

*) Cap. 15.

ſichtlich dies Bewußtſeyn in ſich vertilgt oder verdunkelt und dadurch ſeine Schuld aufzuheben meint. Auf dieſe und ähnliche Bemerkungen, die hier ſehr wichtig waren, läßt ſich der Scholaſtiker nicht ein, ſondern nur noch auf die Behauptung einiger, daß es doch beſſer ſey, die verzeihliche, als die verdammliche Sünden zu vermeiden, weil jenes ſchwerer ſey. Er antwortet darauf theils mit den Worten des Cicero: "Das Mühſame iſt deswegen nicht rühmlich" theils aber damit, daß man das am meiſten vermeiden müſſe, wodurch Gott am meiſten beleidiget werde und daß aus jener Behauptung folgen würde: Wer alle verzeihliche Sünden vermeide, die verdammliche aber nicht, ſey beſſer, als derjenige, welcher die verdammliche, die verzeihliche aber nicht vermeide. Bei dieſer Unterſuchung kommt er auch auf die Lehre einiger alten Philoſophen, daß alle Sünden gleich ſeyen. Er nennt dies nicht Philoſophie, ſondern Thorheit und bemerkt übrigens, daß aus dieſer Lehre folge, daß es gleich gut ſey, ſich der verzeihlichen und verdammlichen Sünden zu enthalten *).

Der Meiſter der Sentenzen, Peter der Lombarde hat in ſein berühmtes Sentenzenbuch auch philoſophiſchmoraliſche Lehren eingeführt. Er verfährt in der Behandlung derſelben ſchon ſcholaſtiſcher, als ſeine Vorgänger, er nimmt in dies theologiſche Handbuch ſelbſt mehr Moraliſches auf, als

*) Cap. 16.

diejenigen Scholaſtiker, die ſich früher mit der theologiſchen oder philoſophiſchen Moral ausſchließend in gewiſſen Schriften beſchäftiget hatten. Er wirft neue Fragen darüber auf und macht feinere Unterſcheidungen. Das Geſchäft, was mir hier obliegt, beſteht darinn, die philoſophiſche Ethik, die in dieſem Werke liegt, abzuſondern, ſie darzuſtellen, und damit zugleich zu zeigen, wie die weiter fortgerückte Scholaſtik mit dieſer Wiſſenſchaft verfuhr und was für eine Methode ſie dabei befolgte. Einiges Theologiſche wird doch eingemiſcht werden müſſen, doch nur ſolches, was gleichfalls eine philoſophiſche Dignität hat.

Schon in der Einleitung zu dieſem Werke kommt er auf eine philoſophiſchmoraliſche Frage. Er bemerkt, daß die Sachen, über welche man Belehrungen ertheile, entweder genoſſen oder gebraucht oder beides genoſſen und gebraucht werden. Unter dem, was genoſſen wird, verſteht er das, was unmittelbar glückſeelig macht, und unter dem, was gebraucht wird, das, was ein Mittel zur Glückſeeligkeit iſt. Dies leitet ihn auf die Frage: ob die Tugend genoſſen oder gebraucht d. h. ob ſie um ihrer ſelbſt oder der aus ihr entſpringenden Seeligkeit willen geliebt werden ſoll? Für beide Meinungen führt er Autoritäten an, und entſcheidet dahin, daß die Tugend beides genoſſen und gebraucht werden ſoll, daß ſie durch ſich ſelbſt ſchon ihren Beſitzern eine aufrichtige Freude gewähre, daß ſie aber auch um der Seeligkeit willen geliebt, daß ſie auf Gott das höchſte Gut und die Quelle al-

ler Seeligkeit gerichtet werden müſſe *). Und ſo bahnt er ſich den Weg zur Lehre von Gott, mit welcher er ſein Sentenzenbuch eröffnet.

Die Lehre von der Freiheit handelt er ausführlich ab **). Da ſie bei ihm in unzertrennlicher Verbindung mit den Lehren von der Gnade und Erbſünde ſteht, ſo kann ſie auch hier von denſelben nicht ganz getrennt werden. Ich will ſie in möglichſter Kürze und Beſtimmtheit darzuſtellen ſuchen.

Die Freiheit iſt das Vermögen der Vernunft und des Willens, das Gute unter dem Beiſtande der Gnade und das Böſe in ihrer Ermangelung zu wählen. Die Vernunft unterſcheidet zwiſchen dem Guten und Böſen und hat die Kraft, das eine oder das andere vorzuziehen; der Wille iſt frei, indem er ſich zu jenem oder dieſem kehren kann. Das Böſe wählt der Menſch durch ſich ſelbſt, das Gute aber nur mit Hülfe der Gnade. In der vernünftigen Seele iſt ein natürliches, aber geringes und mattes Wollen des Guten, welches die Gnade aufrichtet, ſo daß es ein ſtarkes, wirkſames Wollen wird; das Böſe aber kann der Menſch von Natur ſtark und wirkſam wollen ***).

*) L. I. dist. 1.

**) L. II. dist. 24. 25.

***) Est in anima rationali voluntas naturalis, quia naturaliter vult bonum, licet tenuiter et exiliter, nisi gratia juvet, quae adveniens juvat eam et eri-

Wenn man die Freiheit als das Vermögen definirt, zwiſchen dem Guten und Böſen zu wählen, ſo hat Gott keine Freiheit, bei ihm iſt die Freiheit etwas anderes, als bei den Geſchöpfen, ſie iſt ſeine weiſeſte Vernunft und ſein allmächtiger Wille, welche nicht aus Nothwendigkeit, ſondern aus freier Gutheit alles thun, was er will *).

Man muß bei dem Menſchen vier Stände der Willensfreiheit unterſcheiden: 1) vor der Sünde: da hinderte ihn nichts am Guten, da trieb ihn nichts zum Böſen an, er hatte keine Schwäche zum Böſen, aber Beiſtand zum Guten, ſeine Vernunft konnte ohne Irthum urtheilen und ſein Wille ohne Schwierigkeit das Gute begehren; übrigens konnte er auch ſündigen. 2) Nach der Sünde und vor der Wiederherſtellung der Gnade. Da iſt die Willensfreiheit geringer, der Menſch wird von der ſinnlichen Luſt gedrückt und überwunden, er iſt ſchwach zum Böſen und ohne Gnade im Guten, er kann daher ſündigen und er kann nicht anders, als ſündigen, ſelbſt tödtlich. 3) Nach der Wiederherſtellung und vor der Befeſtigung. Da wird er von der ſinnlichen Luſt gedrückt, aber nicht überwunden, er hat zwar noch Schwäche zum Böſen, aber auch Gnade im Guten, ſo daß er wegen der Freiheit und Schwäche ſündigen, aber auch wegen

---

git, ut efficaciter velit bonum; per se autem potest velle malum efficaciter, l. c. dist. 24.

*) L. c. dist, 25, C. D.

der Freiheit und der beiſtehenden Gnade keine Tod-ſünde begehen kann. 4) Nach der Befeſtigung. Da iſt die Schwäche des Menſchen ganz aufgelöst und die Gnade in ihm vollendet, er wird von der ſinnlichen Luſt nicht gedrückt und beſiegt und kann nicht ſündigen *).

Durch die Sünde iſt die Willensfreiheit verdorben; der Menſch hat zwar auch nach der Sünde noch einen freien Willen, aber er hat die Freiheit von Sünde und Elend und inſofern die Freiheit des Willens wenigſtens zum Theil verloren **).

Es gibt eine dreifache Freiheit. 1) Von der Nothwendigkeit. Sie findet vor und nach der Sünde Statt; der Wille kann nicht genöthiget werden; wo Nothwendigkeit iſt, da iſt keine Freiheit, wo keine Freiheit iſt, da iſt kein Wille und kein Verdienſt. Dieſe Freiheit findet ſich bei Guten und Böſen. 2) Von der Sünde. Sie befreit von der Sclaverei der Sünde und unterwirft der Herrſchaft der Tugend. Der Menſch erlangt ſie durch die Gnade, iſt aber doch auch alsdann nicht ganz ohne Sünde, ſondern nur von der Herrſchaft der Sünde befreit. 3) Von dem Elende. Dieſe Freiheit hat der Menſch vor der Sünde, da aber kein Menſch ohne Sünde iſt, ſo iſt keiner von Elend frei. Die

*) L. c. G.

**) L. c. H.

Freiheit von der Sünde und ihrem Elende entſteht durch die Gnade, die Freiheit von der Nothwendigkeit aber beſitzt der Menſch von Natur *).

Iſt aber die Freiheit zum Böſen die Willensfreiheit ſelbſt? Iſt ſie dies, ſo iſt auch ſie etwas Gutes, indem Willensfreiheit überhaupt ein natürliches Gut iſt. Einige behaupten, ſie ſey die Willensfreiheit ſelbſt, welche immer gut iſt, aber wegen der Sclaverei der Sünde zum Böſen freier und geneigter wird, und deswegen nicht die wahre Freiheit genannt werde. Anderen aber dünkt es, daß ſie nicht die Willensfreiheit ſelbſt ſey, ſondern eine gewiſſe Geneigtheit, zu ſündigen und eine Ungeradheit, die aus der Sünde und böſe iſt.

Iſt wohl die Freiheit zum Guten die Willensfreiheit ſelbſt? Einige ſagen, ſie ſey es, aber befeſtigt durch die Gnade, durch deren Hülfe ſie zum Guten frei wird. Andere aber behaupten, ſie ſey es nicht, ſondern eine andere Art von Freiheit, die durch die Gnade und die wiederhergeſtellte Willensfreiheit anfängt.

Dieſe zwei Fragen ſind ſo zu entſcheiden. Beides iſt die Willensfreiheit. Sie erhält nur aus verſchiedenen Urſachen verſchiedene Namen. Sie

*) L. c. J. K. O. G.

heißt Freiheit zum Böſen, ehe ſie durch die Gnade wiederhergeſtellt iſt, iſt ſie aber durch dieſe hergeſtellt, ſo heißt ſie Freiheit zum Guten. Der Wille des Menſchen iſt alſo immer gewiſſermaßen frei, aber nicht immer gut, von der Nothwendigkeit iſt er jederzeit frei *).

Die Tugend iſt die gute Beſchaffenheit des menſchlichen Willens, vermöge welcher man recht lebt. Sie entſteht aus dem durch die Gnade unterſtützten freien Willen **).

Ob der Wille gut oder böſe ſey, wird aus ſeinem Zwecke erkannt. Der Zweck des guten Willens iſt die Seeligkeit, das ewige Leben, Gott ſelbſt. Die Liebe zu Gott iſt der höchſte Zweck des guten Wollens und Handelns, auf ſie müſſen alle Gebote zurückgebracht werden. Gott iſt der Zweck jeder guten Handlung, weil er die Liebe iſt. Wahr und ſchlechthin gut ſind die Handlungen, welche einen guten Grund und Zweck haben ***).

Alle einzelne Tugenden ſtehen in Verbindung. Wer Eine Tugend hat, hat alle und wer Eine entbehrt, hat keine: denn die Liebe iſt die Mutter aller Tugenden, nur wo die Mutter iſt, ſind die Kinder †).

*) L. c. L—M.

**) L. c. dist. 27.

***) Dist. 38. 40.

†) L. III. dist. 36.

Bei einigen Fragen führt Lombardus nur die Gründe für und wider an ohne zu entſcheiden, namentlich bei folgenden: Macht der böſe Wille und die böſe Handlung bei einem und denſelbigen Menſchen, in derſelbigen Sache nur Eine oder zwei Sünden aus *)? Beſitzen alle Menſchen, welche Tugenden beſitzen, dieſelbe in gleichem Grade und kann einer gewiſſe Tugenden mehr und andere weniger beſitzen **)?

Eine ſcholaſtiſche Frage, welche die Sünde betrifft: Bleibt die Sünde, die einer begangen hat, in ihm ſo lange, bis er Buße thut? beantwortet er ſo: Es ſcheint nicht, weil der Wille und die That, die vorher da waren, nicht mehr da ſind, weil ein ſolcher das nicht mehr will und thut, was er vorher gewollt und gethan hat; allein man muß bemerken, daß unter der Sünde hier zweierlei verſtanden werden kann, der Actus und die Schuld; dem Actus nach iſt die Sünde nur ſo lange in einem, als ſie der That und dem Willen nach dauert, der Schuld nach aber ſo lange das Gemüth des Menſchen durch ſie befleckt und verdorben und der Menſch ewiger Strafe werth iſt, welches auch noch nach vollbrachter Strafe Statt findet ***).

Die Lüge erklärt er für eine Rede, welche mit dem, was wir denken und wiſſen, ſtreitet, mag es

*) L. II. dist. 41.

**) L. III. dist. 35.

***) L. II. dist. 42. D.

nun wahr oder falſch ſeyn, in der Abſicht, andere zu täuſchen. Auch von der Lüge, die man zum Nutzen eines andern, nicht aus Bosheit, ſondern aus Wohlwollen ſagt, auch von der Scherzlüge, wodurch man nicht einmal andere täuſchen will, urtheilt er, daß ſie mit einer Schuld, jedoch nicht mit einer groſſen, verknüpft ſeyen. "Vollkommene, ſagt er, lügen auch alsdann nicht, wenn ſie dadurch das zeitliche Leben eines andern retten könnten, damit ſie nicht für den Körper des andern ihre eigene Seele tödten. — Scherz- und Dienſtlügen ſind für die Unvollkommene verzeihliche, für die Vollkommene aber verdammliche Sünden *)."

Petrus war wirklich ein feiner Kopf. Er verarbeitete den für die Theologie und Moral vorhandenen Stoff mit viel Geſchicklichkeit und Kunſt, traf eine glückliche Auswahl, milderte den Auguſtiniſchen Lehrbegriff auf eine ſanfte Art und lieferte ein den Bedürfniſſen des Zeitalters ganz angemeſſenes Lehrbuch. Die moraliſchen Materien, welche er auszeichnete und abhandelte, wurden die Hauptgegenſtände, mit welchen ſich die nachfolgenden Scholaſtiker, als Moralphiloſophen, am meiſten beſchäftigten, und zwar nicht nur in ihren Commentaren über ſeine Sentenzen, ſondern auch in anderen Schriften.

Alexander von Hales hat eine Summe der Theologie geſchrieben, worinn er wenigſtens nach

*) L. III. dist. 38. A — C.

den groſsen Haupttheilen der Ordnung des Lombardus und meiſt auch ſeinen Grundſätzen folgt, in der Sittenlehre dieſelbigen Hauptgegenſtände auswählt, übrigens auch viel neue Fragen einmiſcht und nicht bloß ein Handbuch, ſondern ein ausführliches Syſtem liefert *).

Er theilt die ganze Theologie in die Anweiſung zum Glauben und in die zur Gott wohlgefälligen Einrichtung der freien menſchlichen Handlungen ein. Die letzte handelt er im dritten Haupttheile ſeiner Summe ab und nennt ſie auch die Lehre von den Sitten. Er theilt ſie in drei Hauptſtücke ab: 1) Von den Vorſchriften und Geſetzen des menſchlichen Verhaltens. 2) Von der Gnade und den Tugenden, wodurch der Menſch die Kraft erhält,

*) Es iſt eine gewöhnliche Meinung, daß dieſe Summa einerlei Werk mit dem Commentarius in libros quatuor sententiarum Petri Lombardi ſey, allein ſie führt dieſen Titel nicht, zuweilen heiſst ſie auch: Quaestiones. Sie iſt auch wirklich kein eigentlicher Commentar über die Sentenzen, folgt nur in den Haupttheilen ihrer Ordnung, weicht aber ſonſt davon ab und fügt viel Neues hinzu, wovon bei Lombardus nichts vorkommt, citirt zuweilen Stellen aus dieſem, anſtatt daß die Commentatoren über ihn ſeine Stellen der Reihe nach zum Grunde legen. Gibt es einen eigentlichen Commentar Alexanders über Lombarden, ſo muß er ein anderes Buch ſeyn. S. Semlers Einleitung in die dogmatiſche Gottesgelehrſamkeit S. 43 f. vor Baumgartens Glaubenslehre 2 Bd. Die Summa virtutum Paris 1609. iſt wahrſcheinlich nur aus ſeiner Summa theol. excerpirt.

ſeine Pflichten zu erfüllen. 5) Von den Früchten derſelben oder von den Seeligkeiten. Es iſt aber das Philoſophiſche und Theologiſche hier ſo ſehr verſchlungen, daß ſich jenes meiſtentheils nicht abſondern läßt. Neu war es, daß die Unterſuchung über die moraliſchen Geſetze, die man bei den Lombarden nicht findet, hier beigefügt wurde. Sie dehnt ſich über das natürliche, das Moſaiſche und das evangeliſche Geſetz aus. Aber auch bei dem erſten kommen Fragen, wie folgende vor: Gebietet das natürliche Geſetz auch den Glauben an Gott, die Dreieinigkeit und die Liebe Gottes über alles? Verbietet es die Ehen zwiſchen Blutsfreunden? Verordnet es den Zehnten? Das Letzte wird bejaht. Und da wir bei dem Thomas Aquinas eine weit philoſophiſchere und ausführlichere Unterſuchung über die Geſetze antreffen, ſo kann die dürftige des Aleſius hier füglich übergangen werden. Die Hauptſache ſeiner Moral findet ſich theils ſchon bei dem Lombarden, theils beſſer gleichfalls bei dem Thomas. Nur das verdient hier noch bemerkt zu werden, daß er viele caſuiſtiſche Fragen aufwirft und auflöst, mitunter auch ſchmutzige, welche Geſchlechtsſachen betreffen.

Das Letzte findet ſich auch bei Albert dem Großen, welcher ſich damit entſchuldiget, daß einige monstra peccatorum, die im Beichtſtuhle vorkommen, ihn dazu genöthiget hätten *).

*) Commentar. in libros 4. Sententiar. 4, 31.

Dieſer Scholaſtiker hat auch in der Ethik das Anſehen des Ariſtoteles noch höher gebracht, als es vorher ſtand. Er ſchrieb Commentare über alle, auch die ethiſchen Schriften des Ariſtoteles *). Er hatte auch die griechiſchen Commentatoren über dieſelbe, den Cicero und andere alte Moralphiloſophen geleſen. In ſeinem Commentare über Lombards Sentenzen und in ſeiner Summe der Theologie verbreitete er ſich auch über Gegenſtände der philoſophiſchen Moral. Neuheit findet ſich auch in ſeinen ethiſchen Unterſuchungen nicht, wohl aber viel Gelehrſamkeit, eine reiche Zuſammenſtellung verſchiedener Meinungen und ein Beſtreben, die moraliſchen Lehren des Ariſtoteles und Lombardus recht deutlich zu machen und weiter auszuführen. Es kann daher hier kaum etwas von ſeiner philoſophiſchen Ethik ausgezeichnet werden, und iſt auch nach dem, was ſchon aus den Sentenzen des Lombardus angeführt iſt und bei demjenigen, was nachher aus Thomas Aquinas dargeſtellt werden wird, nicht nöthig, um die Moralphiloſophie der Scholaſtiker zu charakteriſiren. Bloß ſeine Erklärung über das Gewiſſen mag hier ſtehen. Das Gewiſſen, ſagt er, wird auf eine zweifache Art betrachtet und zwar entweder in den Principien, welche das Gewiſſen regeln, allgemein und uns angeboren ſind oder in gewiſſen angenommenen Grundſätzen und inſofern iſt es ein erworbener

---

*) Man findet ſie in den vier erſten Bänden ſeiner Werke ed. Petr. Jammy. Lyon. 1651.

Habitus und bald in dem Menſchen da, bald nicht da. Das Gewiſſen wird das Geſetz der Vernunft und des Verſtandes genannt, weil es durch allgemeine Regeln zum Thun oder Laſſen verbindet. Daher iſt das Geſetz des Geiſtes ein natürlicher Habitus in Rückſicht auf die Principien und ein erworbener in Anſehung der Grundſätze. Es iſt verſchieden von dem Geſetze der Glieder, welches nicht ſowohl ein Habitus, als eine Verderbniß iſt, nichts von Erkenntniß an ſich hat und an das Böſe durch die verderbte Natur bindet. Die Synteresis (συντηρησις) iſt nicht das Gewiſſen, ſondern eine Seelenkraft, indem das Gewiſſen ein Habitus iſt. Das Gewiſſen wird zuweilen rein und unrein, richtig und unrichtig genannt *). Man kann nicht ſagen, daß dieſe Erklärung ſich durch Deutlichkeit, Schärfe und Wahrheit empfehle, allein ſie veranlaßte die nachfolgenden Scholaſtiker deſto mehr zu Unterſuchungen über denſelben Gegenſtand. Von ſeiner Freiheitslehre wird nachher etwas vorkommen.

Alle andere ſcholaſtiſche Moraliſten wurden durch Thomas von Aquinum übertroffen und er hat auch weit mehr in dieſem Fache gewirkt, als ſie insgeſamt. Er kannte alle auch die ethiſchen Schriften des Ariſtoteles wenigſtens aus lateiniſchen Ueberſetzungen und ſchrieb Commentare darüber, er machte von deſſen moraliſchen Schriften mehr als alle frühere Scholaſtiker Gebrauch. Er benutzte ſeine Vorgänger

*) Summa theol. Opp. T. XVIII. 469 s.

unter den Scholaſtikern und in der Moral vornehmlich den Alexander von Hales. In ſeiner Summe der Theologie widmet er der Moral den zweiten Haupttheil. Da iſt Alles ſyſtematiſcher, philoſophiſcher, reicher und fruchtbarer, ausgeführter, als in allen ſcholaſtiſchen Werken dieſer Gattung. Ich habe auch hier das Philoſophiſche von dem Theologiſchen, ſo weit es ohne Entſtellung geſchehen kann, zu ſondern, den ſyſtematiſchen Grundriß des Werks in Beziehung auf die philoſophiſche Moral darzulegen, einige theils eigenthümliche, theils vorzügliche Ausführungen und Theorieen auszuheben und Proben von der Methode dieſes Scholaſtikers in der Behandlung der Moralphiloſophie zu geben.

Bei dem Grundriſſe dieſer Moral werde ich ſogleich die Stellen, wo die einzelnen Lehren zu finden ſind, hier im Texte nachweiſen, um nachher die wiederholten Nachweiſungen zu vermeiden *).

An die dogmatiſche Theologie, die im erſten Theile der Summe abgehandelt war, knüpft Thomas ſelbſt die Moral ſo: "Da der Menſch nach dem Bilde Gottes geſchaffen iſt und durch dieſes ſein geiſtiges, freies und ſelbſtthätiges Vermögen angezeigt wird, ſo muß, nachdem von dem Muſter, nämlich: Gott, gehandelt worden, nun auch das Abbild, nämlich der Menſch,

*) Ich führe die Ausgabe an: — Post Lovaniensium et Duacensium Theologorum insignem operam novis adhuc mendis castigata etc. Lugd. B. 1677.

ſofern er das Princip ſeiner Handlungen, mit freiem Willen verſehen iſt und Macht über ſeine Handlungen hat, in Betrachtung gezogen werden" II, 1. Prolog. Hieraus erhellt im Allgemeinen, in welches Verhältniß er die Moral zur Theologie ſtellte und welche hohe Wichtigkeit er in jener dem Begriffe der Freiheit beilegte.

Die Moral theilt er in die allgemeine und beſondere ab. Jene nennt er communem considerationem de virtutibus et vitiis und sermones morales universales II, 2. prolog. Im ſpeciellen Theile handelt er von den beſonderen Tugenden, welche entweder von allen Menſchen oder nur in gewiſſen Zuſtänden und Ständen zu üben ſind und von den ihnen entgegengeſetzten Laſtern l. c. Er macht alſo ſelbſt bei der Eintheilung des Ganzen den Begriff der Tugend zur Hauptſache. Es kommt aber doch in beiden Haupttheilen manches vor, was man unter dieſem Begriffe nicht gerade erwartet.

Allgemeiner Theil II, 1—114.

Letzter Zweck des Menſchen überhaupt II, 1. qu. 1.

Seeligkeit des Menſchen, ſein wahrer letzter Zweck qu. 2—5.

Das Freiwillige und nicht Freiwillige; Umſtände menſchlicher Handlungen, in welchen ſich das eine oder andere findet; der Wille in Beziehung

auf Zwecke, und Beweggründe; das Genießen als Actus des Willens; Intention, Wahl, Berathſchlagung, Zuſtimmung, Gebrauch und Handlungen, die vom Willen geboten werden qu. 6—17.

Die Gutheit und Bosheit der menſchlichen Handlungen, ſowohl der inneren des Willens, als der äußeren, ſamt ihren Wirkungen, Verdienſt, Schuld ꝛc. qu. 19—21.

Paſſionen der Seele, ihre Verſchiedenheit unter einander, ihr Verhältniß zum Guten und Böſen, ihre Eintheilungen qu. 22—48.

Fertigkeiten, ihr Subject, die Urſachen ihres Urſprungs und Wachsthums, ihr Verderbniß, ihre Verminderung und Eintheilung qu. 49—54.

Tugenden, ihr Weſen und Subject, die intellectuellen und moraliſchen Tugenden, das Verhältniß der letzten zu den Paſſionen, ihre Eintheilung, Cardinaltugenden, Urſache, Mittelweg, Zuſammenhang, Gleichheit der Tugenden qu. 55—67.

Sünden und Laſter. Eintheilung, Vergleichung, Subject, Urſachen, Wirkungen derſelben qu. 71—89.

Das Geſetz oder das äußere Princip der Handlungen, welches zum Guten bewegt, an ſich und ſeinem Weſen nach qu. 90. Eintheilungen der Geſetze qu. 91. Wirkungen 92. Das ewige Geſetz qu. 93. Das Naturgeſetz 94. Das menſchliche Geſetz nach ſeiner Kraft und Verbindlichkeit 95—97.

1. Tugenden, welche alle Menſchen angehen, nebſt den entgegengeſetzten Laſtern.

Cardinaltugenden. Klugheit qu. 47—56. Gerechtigkeit qu. 57—120. Tapferkeit qu. 123—140. Mäßigung qu. 141—170.

2. Tugenden in gewiſſen beſonderen Zuſtänden und Ständen.

Actives und contemplatives Leben qu. 179—182.

Freiheit und Sclaverei im Geiſtlichen und Bürgerlichen, Anfänger, Fortſchreitende, Vollkommene qu. 183. art. 1. 4. qu. 184.

Verſchiedene Stände und Aemter qu. 183. art. 3.

Mit der Lehre vom Endzwecke oder dem höchſten Gute des Menſchen fängt alſo Thomas ſeine Moral an. Es iſt der Mühe werth, das Weſentliche derſelben hier im Zuſammenhange darzuſtellen.

Dem Menſchen kommt es zu, wegen eines Zwecks zu handeln. Da es dem Menſchen eigen iſt, durch Vernunft und Willen zu handeln, ſo geſchehen nothwendig alle ſeine Handlungen, ſo fern ſie menſchlich ſind, wegen eines Zwecks. Menſchlich ſind nur diejenigen Handlungen, welche dem Menſchen als ſolchem eigenthümlich ſind. Der Menſch unterſcheidet ſich aber von unvernünftigen Geſchöpfen dadurch, daß er ſeiner Handlungen Herr iſt. Herr

derſelben iſt er nur durch Vernunft und Willen, des wegen wird auch der freie Wille das Vermögen des Willens und der Vernunft genannt. Das Object des Willens kann nur ein Zweck und Gut ſeyn. Alles Wirkende wirkt zu einem Zwecke. Die erſte Urſache unter allen iſt die Finalurſache, welche alles zu einem gewiſſen Zwecke beſtimmt. Dieſe Zweckbeſtimmung geſchieht an vernünftigen Weſen durch das vernünftige, in andern durch das natürliche Begehrungsvermögen. Die vernünftigen Weſen bewegen ſich ſelbſt nach ihrem Zwecke hin, weil ſie ihre Handlungen durch den freien Willen regieren, die vernunftloſen ſtreben nach ihrem Zwecke aus natürlicher Neigung, wie von einem andern bewegt und zwar die Thiere nach einem wahrgenommenen, die lebloſen Weſen aber nach einem nicht wahrgenommenen Zwecke. Unerachtet alſo alles Handelnde wegen eines Zwecks handelt, ſo iſt es doch dem vernünftigen Weſen eigen, ſelbſtthätig wegen eines Zwecks zu handeln.

Es gibt Einen letzten Zweck des menſchlichen Lebens. In den Zwecken und in dem, was wegen derſelben geſchieht, gibt es kein Fortſchreiten ins Unendliche, ſondern gleichwie es ein Erſtes gibt, von welchem die Bewegung nach dem Zwecke ausgeht, ſo gibt es auch ein Letztes in den Zwecken. Es gibt ein Erſtes in der Intention, ein Princip, welches das Begehrungsvermögen bewegt und

ohne welches es ganz ruhen würde; es gibt ein Erſtes in der Ausführung, nämlich das, wo die Wirkung anfängt. Das Erſte in der Intention iſt der letzte Zweck, das Erſte in der Ausführung iſt das Erſte von dem, was zum Zwecke geſchieht. Auf beide Weiſe iſt der Fortgang ins Unendliche unmöglich, weil ohne einen letzten Zweck nichts begehrt, keine Handlungen geendiget werden, die Intention des Handelnden nicht ruhen, und weil ohne ein Erſtes in der Ausführung keiner zu handeln anfangen, die Intention kein Ende nehmen, ſondern ins Unendliche fortlaufen würde. Ein Menſch kann nicht zugleich mehrere letzte Zwecke haben: denn er ſtrebt nach demienigen als dem letzten Zwecke, was er als ein Gut begehrt, das vollkommen iſt und ſein ganzes Begehren ſtillt; alles, was der Wille begehrt, iſt von Einer Gattung, folglich kann der letzte Zweck auch nur Einer ſeyn; in jeder Gattung gibt es Ein erſtes Princip, der letzte Zweck aber hat die Natur eines erſten Princips an ſich. Was der Menſch will, das will er wegen eines letzten Zwecks. Der letzte Zweck bewegt den Willen ſo, wie bei anderen Bewegungen das erſte bewegende Princip, ohne welches auch die zweiten Urſachen nicht bewegen, deswegen muß der Menſch alles, was er will, um des letzten Zwecks willen, wollen. Begehrt der Menſch auch etwas nicht als vollkommen Gutes oder als letzten Zweck, ſo muß er es doch als ſtrebend nach dem vollkommen Guten begehren, weil alles Anfangen einer Sache ſich auf die Vollendung derſelben bezieht, wie dies ſowohl in dem, was durch Natur,

als was durch Kunſt geſchieht, der Fall iſt, demnach bezieht ſich alles Anfangen des Vollkommenen, auf die vollendete Vollkommenheit oder den letzten Zweck. Alle Menſchen haben formell einen letzten Zweck, materiell aber ſuchen die Menſchen mancherlei als letzten Zweck zu erreichen. Gleichwie alle das Süße lieben, einige aber mehr den ſüßen Wein, andere den Honig ꝛc. und dasjenige Süße das angenehmſte ſeyn muß, welches dem, der den beſten Geſchmack hat, am beſten ſchmeckt, ſo muß auch das Gut das vollkommenſte ſeyn, welches derjenige, deſſen Begehrungsvermögen am beſten beſchaffen iſt, als den letzten Zweck begehrt.

Die Seeligkeit iſt der letzte Zweck des Menſchen. Sie beſteht aber nicht in Reichthümern, Ehre, Ruhm, Macht, denn dieſe Dinge können Uebel mit ſich führen, werden bei Guten und Böſen angetroffen, befriedigen nicht vollkommen, hängen von äußeren Urſachen ab. Sie beſteht auch nicht in einem Gute des Körpers, der nur um der Seele willen da und nicht das höchſte Gut iſt, auch nicht im Vergnügen, denn dieſes iſt nur ein Accidens, welches der Seeligkeit folgt oder ein Theil derſelben; der Menſch empfindet Vergnügen, weil er ein ihm angemeſſenes Gut entweder wirklich, oder in der Hoffnung oder im Gedächtniß beſitzt, iſt dies Gut vollkommen, ſo iſt es die Seeligkeit, iſt es unvollkommen, ſo iſt es nur eine nahe oder entfernte oder ſcheinbare Seeligkeit. Das Vergnügen iſt alſo nicht das Weſen der Seeligkeit, am wenigſten das körper-

liche Vergnügen, welches tief unter einem Gute der Seele ſteht. Die Seeligkeit, ſofern ſie eine Vollkommenheit der Seele iſt, iſt ein der Seele inhärirendes Gut, das aber, worinn die Seeligkeit beſteht oder was ſeelig macht, iſt etwas außer der Seele, inſofern beſteht die Seeligkeit nicht in einem Gute der Seele. Unter einem Zwecke verſteht man entweder die Sache, welche man begehrt oder die Erlangung, den Beſitz und Gebrauch dieſer Sache. Im erſten Sinne iſt der letzte Zweck des Menſchen keine Kraft, Handlung, Fertigkeit der Seele, denn jedes ſolche einzelne Gut der Seele iſt nicht das letzte, höchſte, vollkommenſte, den Willen ganz befriedigende, allgemeine, ſondern nur ein partielles Gut. Im zweiten Sinne geht die Seeligkeit allerdings die Seele an, weil ſie der Menſch durch die Seele erlangt. Die Seeligkeit des Menſchen beſteht nicht in einem geſchaffenen Gute: denn das menſchliche Begehrungsvermögen kann durch nichts befriediget und geſättiget werden, als durch das allgemeine Gut, welches ſein Object iſt, jedes geſchaffene Gut aber iſt nur particulär. Die ungeſchaffene Seeligkeit iſt Gott, welcher allein durch ſeine unendliche Güte den Willen des Menſchen vollkommen befriedigen kann. Es gibt aber doch auch eine geſchaffene Seeligkeit; dieſe iſt der innere Genuß der Seeligkeit im Menſchen, ſie iſt eine Wirkung, der letzte Actus des Menſchen, ſeine letzte oder höchſte Vollkommenheit. Sie iſt keine Wirkung des ſenſitiven,

ſondern des intellectiven Theils des Menſchen; durch ſeine ſinnliche Natur iſt der Menſch keiner Seeligkeit fähig und kann nicht mit dem ungeſchaffenen Gute vereiniget werden. Die Seeligkeit beſteht eſſentiell in einem Actus des Verſtandes, accidentell aber, nämlich in Anſehung des Vergnügens, welches der Seeligkeit folgt, in einem Actus des Willens. Einen intelligiblen Zweck können wir nur dadurch erreichen, daß er uns durch einen Actus des Verſtandes vergegenwärtiget wird und dann vergnügt ſich der Wille an dem wirklich erreichten Zweck. Die Seeligkeit iſt vorzüglich eine Wirkung des ſpeculativen, alsdann auch des practiſchen Verſtandes. Iſt die Seeligkeit eine Wirkung des Menſchen, ſo muß ſie ſeine beſte Wirkung ſeyn, ſeine beſte Wirkung iſt die ſeiner beſten Kraft in Rückſicht auf das beſte Object, ſeine beſte Kraft aber iſt der Verſtand, deſſen beſtes Object das göttliche Gut iſt, oder der ſpeculative Verſtand. Die Contemplation wird am meiſten um ihrer ſelbſt willen geſucht, der Actus des praktiſchen Verſtandes aber um der Handlung willen; die Handlungen ſelbſt beziehen ſich auf einen gewiſſen Zweck und eben deswegen kann der Zweck nicht im activen Leben und dem ſich auf daſſelbe beziehenden praktiſchen Verſtande liegen. Im contemplativen Leben kommt der Menſch in Gemeinſchaft mit Gott und wird ihm durch die Seeligkeit ähnlich, in Sachen des activen Lebens kommen auch die Thiere einigermaßen dem Menſchen nahe. Daher beſteht die letzte und vollkommene Seeſ

ligkeit, die im zukünftigen Leben erwartet wird, ganz in der Contemplation, die unvollkommene aber, wie ſie im gegenwärtigen Leben Statt finden kann, vorzüglich in der Contemplation und dann auch in der Operation des praktiſchen Verſtandes, welcher die menſchlichen Handlungen und Paſſionen leitet. In den ſpeculativen Wiſſenſchaften wird die letzte und vollkommene Seeligkeit nicht gefunden, ſondern nur eine gewiſſe Theilnehmung an ihr. Die Betrachtung der ſpeculativen Wiſſenſchaften erhebt ſich nicht über die erſten Principien, auf welchen ſie beruhen. Dieſe Principien aber ſind insgeſamt aus der Sinnlichkeit geſchöpft, demnach können die ſpeculativen Wiſſenſchaften nicht weiter leiten, als die ſinnliche Erkenntniß, in welcher die höchſte Seeligkeit des Menſchen nicht beſtehen kann, da ſie etwas Niedrigeres iſt. Durch Sinnlichkeit kann der Menſch nicht einmal zur Kenntniß höherer Naturen gelangen. Gleichwie aber in den ſinnlichen Formen eine Aehnlichkeit mit höheren Subſtanzen Statt findet, ſo iſt auch die Betrachtung der ſpeculativen Wiſſenſchaften eine gewiſſe Theilnehmung an der wahren und vollkommenen Wiſſenſchaft. Die Seeligkeit des Menſchen beſteht in der Anſchauung des göttlichen Weſens. Der Menſch iſt nicht vollkommen ſeelig, ſo lange ihm etwas zu wünſchen und zu ſuchen übrig bleibt. Die Vollkommenheit jeder Potenz oder Kraft richtet ſich nach ihrem Objecte. Das Object des Verſtandes iſt das Weſen eines Dings. Die Vollkommenheit des Verſtandes richtet

ſich alſo nach ſeiner Erkenntniß dieſes Weſens. Kennt der Verſtand das Weſen einer Wirkung, ohne das Weſen der Urſache zu erkennen, ſo iſt ſeine Kenntniß unvollkommen. Erkennt er die erſte Urſache aller Dinge nicht, ſo iſt er unbefriediget und ſo fehlt die vollkommene Seeligkeit.

Erforderniſſe zur Seeligkeit. Das Vergnügen wird zu ihr als etwas Begleitendes erfordert, denn es entſteht daraus, daß das Begehrungsvermögen in dem erlangten Gute ruht. Das höhere Gut in der Seeligkeit aber iſt die Anſchauung Gottes, das niedrigere das Vergnügen, weil die Urſache vor der Wirkung vorhergeht. Zur Seeligkeit gehört nicht nur Anſchauung, welche in einer vollkommenen Erkenntniß des letzten intelligiblen Zwecks beſteht, ſondern auch ein Faſſen und Genießen deſſelben. Comprehenſion heißt entweder die Einſchließung des Begriffenen in das Begreifende, in dieſem Sinne wird von dem Endlichen nur Endliches begriffen und Gott kann nicht von unſerem Verſtande begriffen werden, oder das Faſſen und Ergreifen einer Sache, welche gegenwärtig iſt und inſofern wird die Comprehenſion zur Seeligkeit erfordert. Sie iſt keine von der Anſchauung ganz verſchiedene Operation, ſondern ein gewiſſes Verhältniß zum ergriffenen Zwecke, daher auch das Angeſchaute ſelbſt, welches gegenwärtig iſt, ein Object der Comprehenſion iſt. Das Genießen aber iſt Beruhigung des Liebenden in dem Geliebten. Zur Seeligkeit wird

ein rechtſchaffener Wille erfordert und zwar ſo ſehr, daß man ohne ihn weder zu ihr gelangen, noch in ihr beharren kann. Zur vollkommenen Seeligkeit wird nicht nothwendig ein Körper erfordert, denn ſie beſteht in der geiſtigen Anſchauung des göttlichen Weſens, wohl aber zur unvollkommenen in dieſem Leben, denn hier kann der Verſtand ohne Organ nicht wirken. Zur unvollkommenen Seeligkeit dieſes Lebens gehören gewiſſe äußere Güter, Lebensunterhalt ꝛc. weil ſie Mittel zur Seeligkeit ſind, die in der Tugend beſteht, Freunde, die uns bei dem Gutesthun unterſtützen ꝛc. im künftigen aber iſt der Menſch in Gott allein vollkommen ſeelig.

Erlangung der Seeligkeit. Der Menſch kann die Seeligkeit erlangen, denn ſie iſt das vollkommene Gut, das der Menſch durch ſeinen Verſtand faſſen und durch ſeinen Willen begehren kann und er iſt der Anſchauung Gottes fähig. In Anſehung des Objects kann die eine Seeligkeit nicht größer ſeyn, als die andere, aber in Rückſicht auf die Erlangung und den Genuß kann der eine ſeeliger ſeyn, als der andere, es gibt hierinn Grade der Fähigkeit. In dieſem Leben kann keiner vollkommen ſeelig ſeyn, denn die in der göttlichen Anſchauung beſtehende Seeligkeit ſchließt alles Uebel aus, dies Leben aber iſt vielen Uebeln ausgeſetzt und die Güter deſſelben ſind vorübergehend und unbefriedigend. Die unvollkommene Seeligkeit dieſes Lebens kann man verlieren, nicht aber die vollkommene, welche ihrer Natur nach den

Menſchen ganz befriedigek, alles Uebel ausſchließt, keine Furcht des Verluſts zuläßt, in der Anſchauung des göttlichen Weſens beſteht, die den Menſchen mit allem Guten ſättiget, mit der Quelle deſſelben vereint, ihn an ſich feſſelt, ſo daß er ſie nicht verläßt und ſich nicht ſatt ſehen kann. Auch Gott kann einem ſolchen Menſchen die Seeligkeit nicht entziehen; er könnte es nur wegen einer Schuld thun, welche bei dem, der Gott ſchaut, nicht eintreten kann, da ein rechtſchaffener Wille zu dieſer Anſchauung nothwendig erfordert wird. Auch ein anderer kann ihm die Seeligkeit nicht entziehen, denn er iſt durch ſeine Anſchauung über Alles erhaben. Die unvollkommene Seeligkeit dieſes Lebens kann der Menſch durch ſeine natürlichen Kräfte erwerben, nicht aber die vollkommene. Das Weſen Gottes anſchauen, geht über die Kräfte des Menſchen und jeder Creatur. Nur Gott kann dem Menſchen die vollkommene Seeligkeit mittheilen.

Man kann die Schärfe, die Feinheit, den ſyſtematiſchen Geiſt, womit Thomas dieſe Lehre abhandelt, nicht verkennen. Man bemerkt auch darinn deutlich die Verbindung Ariſtoteliſcher und Neuplatoniſcher Gedanken. Daſſelbe iſt der Fall bei ſeiner Theorie von der Tugend, die ich wenigſtens ſummariſch angeben will.

Die Tugend iſt etwas Habituelles, denn ſie iſt die Vollkommenheit einer Potenz oder

Kraft in Beziehung auf den Actus. Sie iſt aber kein bloß ruhender und ſeyender, ſondern ein thätiger und zwar guter und Gutes wirkender Habitus, ſie diſponirt dem Menſchen zum Höchſten in ſeiner Art, zum Guten; ſie iſt ein Habitus der Seele, nach welchem recht gelebt wird, welchen keiner übel gebraucht und welchen Gott ohne uns in uns wirkt.

Subject der Tugend. Sie iſt in einer Potenz der Seele als ihrem Subjecte. Eine Tugend kann nicht in zwei Potenzen ſeyn, ausgenommen nach einer gewiſſen Ordnung, ſo daß ſie in Einer vorzüglich iſt und ſich auf andere ausdehnt, durch Verbreiten und Diſponiren, ſo daß eine Potenz von der andern bewegt wird und empfängt. Der Verſtand kann nicht ſchlechthin das Subject der Tugend ſeyn, da die Tugend den, welcher ſie hat und ſein Werk unmittelbar gut macht, welches nur Sache des Willens iſt, der alle Potenzen, auch den Verſtand in Bewegung ſetzt. Daher kann der Verſtand nur in Beziehung auf den Willen das Subject der Tugend ſeyn. Das begehrende und verabſcheuende Vermögen, ſofern ſie ſinnlich ſind, ſind nicht das Subject der Tugend, ſofern ſie aber der Vernunft untergeordnet werden, ſo iſt in beiden einige Tugend, die Tugend ſelbſt iſt eine habituelle Conformität dieſer Vermögen mit der Vernunft. Das Subject der Tugend iſt der Wille.

Die Tugenden werden in intellectuelle und moraliſche eingetheilt. Nur die letzten werden

Cardinaltugenden genannt. Es gibt deren vier, man mag nun auf ihre formelle Principien oder auf ihre Subjecte Rückſicht nehmen.

Das formelle Princip der Tugend iſt ein Gut der Vernunft, welches betrachtet werden kann.

1. Von Seiten der Vernunft ſelbſt, da iſt es Klugheit.

2. Sofern die Vernunft etwas anordnet.

a. Sind es Handlungen, ſo entſteht die Gerechtigkeit.

b. Sind es Paſſionen, ſo unterdrückt entweder die Vernunft etwas, was ihr widerſpricht und wozu die Paſſion antreibt und das iſt Mäßigung, oder die Vernunft gebietet etwas wovon die Paſſion zurückzieht und das iſt Tapferkeit.

Nimmt man auf das Subject der Tugenden Rückſicht, ſo iſt es:

1. entweder vernünftig dem Weſen nach: Klugheit oder

2. vernünftig durch Theilnehmung.

Der an der Vernunft theilnehmende Wille iſt das das Subject der Gerechtigkeit, die an ihr theilnehmende ſinnliche Luſt das der Mäßigung und das an ihr theilnehmende zornartige Vermögen das der Tapferkeit.

Dieſe vier Tugenden ſind wegen ihrer Allgemeinheit und Principalität allein die Cardinaltugenden. Sie ſind von einander verſchieden, weil jede ſich auf einen beſonderen Gegenſtand bezieht.

Die Cardinaltugenden können betrachtet werden:

1. als exemplariſch. Das Muſter der menſchlichen Tugenden iſt in Gott, ſo wie die Gründe aller Dinge in ihm ſind. Die Tugend, wie ſie in Gott iſt, iſt entweder der göttliche Verſtand ſelbſt, Klugheit oder die Richtung der göttlichen Kraft auf ſich ſelbſt, Mäßigung, oder die Unveränderlichkeit Gottes, Tapferkeit oder die Vollziehung des ewigen Geſetzes in den Werken Gottes, Gerechtigkeit.

2. Als politiſch oder der Einrichtung der menſchlichen Natur gemäß, wie ſie vorher betrachtet worden ſind.

3. Als reinigend. Dieſe ſtehen zwiſchen den exemplariſchen oder göttlichen und den politiſchen Tugenden in der Mitte. Sie ſtreben nach der Aehnlichkeit mit Gott: die Klugheit verachtet in der Anſchauung des Göttlichen alles Weltliche und richtet das Denken nur auf das Göttliche; die Mäßigung verläßt, ſo weit es die Natur erlaubt, alles, was das Bedürfniß des Körpers erfordert, die Tapferkeit macht, daß die Seele den Ausgang aus dem Körper und das Aufſteigen zum Himmel nicht fürchtet, die Gerechtigkeit iſt die Zuſtimmung der ganzen Seele zu allem dieſem.

4. Als Tugenden des gereinigten Gemüths: die Klugheit ſchaut allein das Göttliche an, die Mäßigung kennt die irdiſchen Begierden, die Tapferkeit die Paſſionen nicht, die Gerechtigkeit iſt mit Gott durch Nachahmung in einen ewigen Bund vereint. Das ſind die Tugenden der Seeligen und einiger, die in dieſem Leben zur höchſten Vollkommenheit gelangen.

Die Urſache der Tugenden. Die Tugend iſt in uns von Natur nach der Fähigkeit und dem Anfange. In der Vernunft des Menſchen gibt es natürliche Principien des Wiſſens und Handelns, welche Keime der intellectuellen und moraliſchen Tugenden ſind, ſofern dem Willen eine natürliche Neigung zum Guten beiwohnt. Auch vermöge der Beſchaffenheit des Körpers ſind einige Menſchen mehr oder weniger zu gewiſſen Tugenden diſponirt; die ſenſitiven Kräfte ſind Wirkungen gewiſſer Theile des Körpers, durch deren Natur dieſe Kräfte, ſo wie auch die rationellen, welchen die ſenſitive dienen, in ihren Wirkungen unterſtützt oder gehindert werden und ſo hat ein Menſch Tauglichkeit zur Wiſſenſchaft, ein anderer zur Tapferkeit oder Mäßigung u. ſ. w. Nach der Vollendung und Vollkommenheit aber iſt die Tugend nicht von Natur in uns.

Weil die moraliſche Tugend nach ihrer Uebereinſtimmung mit der Regel der Vernunft beurtheilt werden muß, von welcher man nur durch das zu viel

oder zu wenig abweichen kann, ſo beſteht jede moraliſche Tugend im Mittelwege zwiſchen zwei Extremen. Das iſt aber nicht das Mittlere des Vernunftactus, ſondern der Sache nach einer gewiſſen Uebereinſtimmung mit der Vernunft. Auch die intellectuellen Tugenden haben ihr Maaß und Mittleres.

Die moraliſchen Tugenden, wenn ſie in ihrer Vollkommenheit und nicht bloß als natürliche Neigung oder Gewohnheit bei dem Menſchen vorhanden ſind, ſind ſo verknüpft, daß die eine ohne die andere nicht ſeyn kann.

Die Tugenden können in gewiſſem Sinne größer oder kleiner, in einem andern aber nicht ſeyn. Unter den Tugenden, welche der Art nach verſchieden ſind, iſt eine größer und vortrefflicher, als die andere. Eine Tugend von derſelbigen Art aber kann an ſich nicht größer oder kleiner genannt werden, in Rückſicht auf das Subject hingegen wird ſie größer oder kleiner genannt, entweder nach verſchiedenen Zeiten in demſelben Subjecte, oder nach verſchiedenen Menſchen, von welchen der eine beſſer diſponirt iſt, als der andere.

Eine Tugend iſt deſto größer, als die andere, je mehr ſie an der Vernunft participirt und daher geht die Klugheit, welche die ausgebildete Vernunft ſelbſt iſt, anderen moraliſchen Tugenden vor. u. ſ. w.

Bei Tugenden derſelbigen Art kann der eine beſſer diſponirt ſeyn, als der andere, entweder wegen größerer Fertigkeit oder wegen beſſerer natürlicher Anlage oder wegen ſchärferen Vernunfturtheils u. ſ. w.

Alle Tugenden, welche zugleich in Einem Menſchen ſind, ſind in gewiſſem Betrachte gleich, in anderem aber ungleich. Betrachtet man ſie in ihrer Verſchiedenheit der Art nach, ſo iſt die eine größer, als die andere, folglich ſind ſie ungleich — betrachtet man ſie aber nach der Theilnehmung des Subjects daran, ſo wachſen ſie alle nach einer gleichen Proportion, gleichwie die Finger an der Hand der Quantität nach ungleich, der Proportion nach aber gleich ſind, da ſie proportionell wachſen.

Gewiſſermaßen ſind die intellectuellen und gewiſſermaßen die moraliſchen Tugenden die vorzüglichſten. Eine Sache iſt der andern vorzuziehen entweder ſchlechthin und an ſich oder in gewiſſer Beziehung. So iſt das Philoſophiren an ſich mehr, als reich ſeyn, dem aber, der Noth leidet, iſt das Letzte mehr. An ſich nun iſt diejenige Tugend edler, welche ein edleres Object hat; das Object der Vernunft iſt edler, als das des Begehrens: denn die Vernunft faßt das Allgemeine, das Begehrungsvermögen aber ſtrebt nach dem Beſonderen. Daher ſind

die intellectuellen Tugenden an ſich edler, als die moraliſchen. Wird aber die Tugend in Beziehung auf die That betrachtet, ſo iſt die moraliſche, welche das Begehrungsvermögen, das alle andere Kräfte in Bewegung ſetzt, vollendet, die edlere. Da die Gerechtigkeit unter allen eigentlich moraliſchen Tugenden der Vernunft die nächſte iſt, weil ſie in dem Willen oder dem vernünftigen Begehrungsvermögen ruht und zugleich den Menſchen nicht nur in ſich ſelbſt, ſondern auch in Beziehung auf andere zum Guten anweiſt, ſo iſt ſie die vortrefflichſte unter den moraliſchen Tugenden. Darauf folgt in Anſehung des inneren Adels die Tapferkeit, denn die Kraft der Vernunft zeigt ſich in ihr am ſtärkſten, ſie ſiegt ſelbſt über die Liebe zum Leben und die Furcht vor dem Tode. Nach ihr folgt die Mäßigung, die in demjenigen, was das phyſiſche Leben betrifft die Begierde der Vernunft unterwirft. Unter den intellectuellen Tugenden iſt die größte die Weisheit: denn ſie betrachtet das höchſte Object, die oberſte Urſache, Gott; ſie urtheilt ſelbſt als eine obere Urſache von allen übrigen intellectuellen Tugenden.

Ohnerachtet die moraliſchen Tugenden nach dieſem Leben in Anſehung ihrer Materie nicht bleiben, indem dort keine ſinnliche Luſt, Gefahr u. ſ. w. Statt findet, ſo wird doch bei den Seeligen das fortdauern, was in dieſen Tugenden Sache der Vernunft oder formell iſt. Die Vernunft des Seeligen wird vollkommen

ſeyn in Beziehung auf ſeinen Zuſtand, das Begehrungsvermögen wird ſich nach der Ordnung der Vernunſt in dem, was ſeinen Zuſtand betrifft, bewegen, die Klugheit wird ohne Gefahr des Irthums, die Tapferkeit ohne Beſchwerde in Erduldung der Uebel, die Mäßigung ohne Widerſtand der Begierden ſeyn. Die Klugheit wird Gott kein Gut vorziehen oder gleichſetzen, die Tapferkeit ihm aufs feſteſte anhangen, die Mäßigung ſich keines ſchädlichen Mangels freuen und die Gerechtigkeit Gott vollkommen unterworfen ſeyn. Die intellectuellen Tugenden bleiben im andern Leben dem Formellen, nicht aber dem Materiellen nach. Das Formelle beſteht in den intelligiblen Geſtalten, die im Verſtande aufbewahrt werden, das Materielle in den Phantasmen ſelbſt, welche mit dem Körper zu Grunde gehen.

Theorie der Laſter und Sünden.

Die Tugend ſteht gewiſſermaßen dem Laſter, gewiſſermaßen der Sünde, gewiſſermaßen der Bosheit entgegen. In der Tugend muß man unterſcheiden: 1) ihr Weſen und in dieſem das directe, die Diſpoſition eines Menſchen, der ſich ſeiner Natur gemäß verhält und das indirecte, die Folge, da iſt ſie die Gutheit. 2) Das, worauf ſie ſich bezieht, das gute Handeln. Demnach laſſen ſich drei Gegenſätze gegen die Tugend denken: 1) die Sünde, welche der guten

Handlung, 2) die **Bosheit**, welche der Gutheit, 3) das **Laſter**, welches dem directen in der Tugend entgegenſteht.

Das Laſter iſt wider die Natur. So wie die Tugend einer jeden Sache in einer Dispoſition beſteht, ſeiner Natur gemäß zu wirken und zu handeln, ſo iſt das Laſter einer Sache eine Dispoſition wider das, was ſeiner Natur zukommt. Die Natur einer Sache aber beſteht vorzüglich in der **Form**, wodurch ſie ihre **Species** erhält. Der Menſch erhält ſeine Species durch die **vernünftige Seele**. Was alſo wider die Ordnung der Vernunft iſt, das iſt wider die Natur des Menſchen, als ſolchen, demnach auch das Laſter.

Böſe Handlungen ſind noch böſer, als böſe Fertigkeiten. Die Fertigkeit ſteht in der **Mitte** zwiſchen **Potenz** und **Actus**; das **Thun** iſt mehr, als das **Können**, aber auch mehr als der Habitus, welcher nur eine Präeminenz der Potenz iſt. Der Habitus iſt nur inſofern gut oder böſe, als er zu einem guten oder böſen Actus inclinirt.

Die Sünde kann in einer Rückſicht nicht zugleich, in der andern aber zugleich mit der Tugend ſeyn. Es kann wohl überhaupt eine Sünde mit der Tugend beſtehen; ſo wenig eine tugendhafte Handlung ſchon die Tugend bewirkt und ausmacht, eben ſo wenig hebt eine ſündliche die Tugend auf. Auch der Tugendhafte kann ſündigen,

weil er die Freiheit beſitzt, nur nichtfreie Dinge können nicht zugleich in entgegengeſetztem Zuſtande ſeyn.

Jede Sünde iſt ein freiwilliger, unordentlicher, vom Geſetze abweichender Actus, in Anſehung ihrer Objecte aber ſind die Sünden verſchieden.

Man kann die Sünden in geiſtliche und weltliche eintheilen. Jede Sünde beſteht in dem unordentlichen Begehren eines veränderlichen Guts und in dem unordentlichen Vergnügen daran. Das Vergnügen aber iſt entweder geiſtlich, wenn es überhaupt nur im Ergreifen einer erwünſchten Sache z. E. der Ehre, oder fleiſchlich, wenn es in körperlicher Berührung beſteht.

Die Sünden ſind nicht nach den Urſachen, ſondern nach den Zwecken verſchieden, welche ſich die Sünder vorſetzen und von welchen als Objecten ihr Wille bewegt wird.

Die Eintheilung der Sünden nach der Schuld und Strafe oder in verzeihliche und Todſünden bezeichnet keine verſchiedene Arten von Sünden. Schuld und Strafe liegen nicht in der Intention des Sünders und ſind inſofern nur zufällig mit der Sünde verbunden. Doch werden ſie von außen durch die Gerechtigkeit des Richters, welcher nach der Beſchaffenheit der Sünden verſchieden ſtraft, mit den Sünden verknüpft. Die Verſchiedenheit der Strafe folgt alſo der verſchiedenen

Species der Sünden, macht aber ſelbſt keine Verſchiedenheit der Species aus. Die Verſchiedenheit unter der verzeihlichen und tödtlichen Sünde richtet ſich nach der Verſchiedenheit der Unordnung in der Seele. Iſt die Seele durch eine Sünde ſo in Unordnung gebracht, daß ſie ſich vom höchſten Gute oder Gott, mit dem ſie durch Liebe vereint iſt, ganz abwendet, ſo iſt die Sünde tödtlich, iſt aber die Unordnung nur eine Annäherung zur Abwendung von Gott, ſo iſt die Sünde verzeihlich. So iſt der Tod bei den Körpern unwiderbringlich, weil das Princip des Lebens weggeräumt iſt, eine Krankheit aber kann gehoben werden, weil das Princip des Lebens noch da iſt. So kann in der Speculation, der, welcher in den Principien irrt, nicht überzeugt werden, wer aber außer den Principien irrt, den kann man durch die Principien zur Wahrheit führen. Eben ſo wird bei demjenigen, welcher verzeihlich ſündiget, doch das Princip der Tugend erhalten.

Die Unterlaſſungs- und Begehungs-Sünden ſind zwar materiell, nicht aber formell verſchieden: denn ſie haben einerlei Zweck und Beweggrund.

Das zu viel und zu wenig begründet nicht nur verſchiedene, ſondern entgegengeſetzte Arten von Sünden. Ihre Beweggründe ſtehen ſich entgegen z. E. bei der Unmäßigkeit iſt es die Liebe zu körperlichen Genüſſen, bei der Unempfindlichkeit der Haß gegen dieſelbe.

Nicht alle Sünden ſind verknüpft, denn einige ſind ſich entgegengeſetzt und können daher nicht in Einem zugleich vorhanden ſeyn. Bei allen Tugenden iſt die Intention dieſelbige, nämlich der Vernunft zu folgen, aber die Intention des Sünders geht nicht darauf, von dem, was die Vernunft vorſchreibt, abzuweichen, ſondern vielmehr nach einem ſinnlichen Gute zu ſtreben, ohnerachtet er wirklich von der Vernunft abweicht. Dieſe Güter aber ſind verſchieden, haben unter ſich keine Verknüpfung und ſind ſich zuweilen entgegengeſetzt. Bei den Tugenden geht man immer von der Mehrheit zur Einheit, bei den Laſtern aber von der Einheit zur Mehrheit.

Nicht alle Sünden ſind gleich. Durch die Sünden werden wir des Guts der Vernunft nicht gänzlich beraubt, ſondern entfernen uns nur mehr oder weniger von der rechten Vernunft. Die Sünden ſind alſo keine vollkommene Privation, in welcher freilich keine Grade möglich ſind, ſondern nur eine partielle, wie die Krankheit, die Häßlichkeit. Durch die Sünden wird die Ordnung der Vernunft nicht ganz aufgehoben, denn ſonſt würde gar kein Handeln mehr Statt finden können. —

Die Größe der Sünden ändert ſich nach ihren Objecten, welche zugleich ihre Zwecke ſind. Eine Sünde gegen die Subſtanz des Menſchen ſelbſt, wie der Mord, iſt ſchwerer, als eine Sünde, die auf äußere Dinge geht, wie der Diebſtal, und noch ſchwerer iſt eine Sünde, welche unmittelbar gegen Gott

begangen wird, wie Unglauben, Gotteslåſterung. Die geiſtlichen Sünden ziehen eine ſchwerere Schuld nach ſich, als die fleiſchlichen, obgleich dieſe beſchimpfender ſind. Die fleiſchlichen als ſolche werden gegen den eigenen Körper begangen, welcher weniger als Gott und der Nächſte geliebt werden ſoll. Die geiſtlichen beziehen ſich auf den Geiſt, der ſich auf Gott richten ſoll und ziehen von ihm ab. Zu den fleiſchlichen werden wir auch ſtärker hingezogen und hingetrieben.

Die Schwere der Sünden iſt allerdings nach der Urſache derſelben zu beurtheilen, doch nicht auf dieſelbige Weiſe: denn nach dem Willen und der Finalurſache wird die Größe der Sünde vermehrt, vermindert aber wird ſie durch Urſachen, welche das Urtheil der Vernunft oder die freie Bewegung des Willens vermindern. Die eigentliche Urſache der Sünde iſt der Wille zu ſündigen, je größer dieſer Wille iſt, deſto größer iſt die Sünde. Es gibt aber auch äußere und entferntere Urſachen der Sünde, durch welche der Wille zum Böſen geneigt wird. Die Unwiſſenheit vermindert das Urtheil der Vernunft, Schwäche, Gewalt, Furcht vermindert die Freiheit des Willens.

Umſtände erhöhen die Größe der Sünden, denn ſie verurſachen Sünden und alles wird eben dadurch vermehrt, wodurch es verurſacht wird. Wer im Handeln nicht auf Umſtände Rückſicht nimmt, ſündiget. Unzucht mit der Frau eines andern, Eltermord u. ſ. w. iſt größer u. ſ. w.

Der Schaden, der aus einer Sünde entſpringt, vergrößert ſie direct, wenn er vorhergeſehen oder bezweckt oder an ſich aus derſelben erfolgt iſt, nicht in demſelbigen Grade, wenn er vorausgeſehen, aber nicht bezweckt worden iſt, noch weniger, wenn er weder vorausgeſehen noch bezweckt, ſondern nur zufällig mit ihr verbunden wurde. Auch im letzten Falle aber kann eine Nachläſſigkeit in Betrachtung deſſen, was erfolgen konnte, zum Grunde liegen.

Da die Perſon, gegen welche geſündiget wird, gewiſſermaßen das Object der Sünde iſt, ſo muß die Sünde nach der Beſchaffenheit und Würde der Perſon vermehrt werden. So ſind die Sünden gegen tugendhaftere Perſonen, Verwandte, Wohlthäter, Obrigkeiten u. ſ. w. größer.

Die Größe der ſündigenden Perſon vermehrt die Sünde, weil der Größere mehr Wohlthaten von Gott beſitzt und durch die Sünde mehr Undankbarkeit beweiſt, weil er anderen ein größeres Aergerniß gibt z. E. der Reiche, der Fürſt, der Prieſter. Der Größere an Wiſſenſchaft und Tugend kann die Sünde leichter vermeiden. Uebrigens vermindert die Größe, die aus der Tugend entſpringt, die aus Uebereilung und Schwäche begangene Sünde.

Da die moraliſche Actus nicht in die äußere Materie übergehen, ſondern in ihrem Principe als ihrem Subjecte ſind und auch die Sünde ein ſolcher Actus

iſt, ſo wird der Wille, als das Princip der Sünde, mit Recht auch ihr Subject genannt. Doch iſt der Wille nicht das einige Subject derſelben, er iſt zwar das erſte bewegende Princip, doch gibt es auch untergeordnete. In der Senſualität kann Sünde ſeyn, denn es kann in ihr ein unordentlicher und gewiſſermaßen freier Actus ſeyn, aber eine Todſünde gibt es in ihr nicht: denn dieſe ſchließt eine Abwendung von Gott in ſich; nur die Vernunft aber kehrt den Actus von Gott ab, ſo wie ſie auch ihm zuwendet. Die Sünde kann in der Vernunft ſeyn, indem dieſe das, was ſie wiſſen kann und ſoll, nicht weis, indem ſie die unordentliche Actus der unteren Kräfte gebietet oder nicht zurückhält, indem ſie die Bewegungen der Paſſionen, ohnerachtet ſie bemerkt hat, daß ſie unordentlich ſind, nicht unterdrückt. Die Zuſtimmung zum Actus, welcher die Vollendung der Sünde iſt, liegt eigentlich in der höheren Vernunft, als der Urſache, welche das oberſte Urtheil hat, die Zuſtimmung zum Vergnügen aber, welche dem Actus vorhergeht und zu denſelben leitet, liegt in der unteren Vernunft, die ein untergeordnetes Urtheil hat, obwohl auch vom Vergnügen die höhere Vernunft urtheilen kann. So wie nicht jedes Vergnügen, alſo iſt auch nicht jede Zuſtimmung zum Vergnügen eine Todſünde, ſondern nur die zu einem ſolchen, welches den Actus einer an ſich tödtlichen Sünde zum Objecte hat. Es kann in der höheren Vernunft eine verzeihliche Sünde ſeyn, da ſie zum Actus einer ſolchen Sünde zuſtimmen kann. Es kann ſeyn, daß die Un-

ordnung eines Actus, dem die Vernunft beiſtimmt, nicht den ewigen Geſetzen, nach welchen ſie richtet, widerſtreitet, weil ſie keine Abwendung von Gott iſt.

Urſachen der Sünden überhaupt. Die Sünde hat eine Urſache, ſofern ſie ein Actus iſt; ſofern ſie aber ein unordentlicher Actus iſt, hat ſie eine Urſache, wie eine Privation oder Negation eine Urſache haben kann. Eine Negation kann eine zweifache Urſache haben: 1. den Mangel einer poſitiven Urſache, wie die Abweſenheit der Sonne Urſache der Dunkelheit ſeyn kann; 2. eine poſitive Urſache, auf welche eine Negation folgt, wie das Feuer, indem es Wärme als Haupttendenz verurſacht, die Privation der Kälte bewirkt. Das erſte reicht hin zu einer ſimplen Negation. Da aber die Unordnung der Sünde und jedes Uebel keine ſimple Negation iſt, ſondern eine Privation deſſen, was entſteht und da ſeyn ſoll, ſo muß eine ſolche Unordnung eine per accidens wirkende Urſache haben: denn was entſteht und da ſeyn ſoll, kann nicht abweſend ſeyn, als wegen einer verhindernden Urſache. Daher hat man geſagt, daß das Uebel, welches in einer Privation beſteht, eine causa deficiens oder agens per accidens hat, dieſe aber reducirt ſich auf eine causa per se. Da alſo die Sünde als Unordnung eine ſolche Urſache hat, ſo folgt, daß die Unordnung der Sünde aus der Urſache des Actus folgt. So verurſacht alſo der Wille, welcher die Leitung der Regel der Vernunft und des göttlichen Geſetzes entbehrt und nach

einem veränderlichen Gute ſtrebt, zwar den Actus der Sünde an ſich, aber die Unordnung des Actus per accidens und ohne Abſicht: denn der Mangel der Ordnung im Actus kommt vom Mangel der Leitung im Willen. Verſtand und Wille ſind die unmittelbaren inneren Urſachen des Actus der Sünde, die mittelbaren aber ſind die Einbildungskraft und das ſinnliche Begehrungsvermögen. Da aber die Urſache der Sünde ein ſcheinbares Gut iſt, ſo gehört der Beweggrund, bei der Ermanglung des ſchuldigen Beweggrundes, nämlich der Regel der Vernunft oder des göttlichen Geſetzes, alſo der Beweggrund des ſcheinbaren Gutes zum ſinnlichen Begehrungsvermögen, die Abweſenheit der ſchuldigen Regel aber gehört zur Vernunft, welche beſtimmt iſt, dieſe Regel zu betrachten, hingegen die Vollbringung des freiwilligen Actus der Sünde gehört zum Willen. Es kann auch etwas Aeußeres z. E. ein anderer Menſch, irdiſche Güter, Urſache der Sünde ſeyn, doch iſt es dazu nicht hinreichend. Das Aeußere kann nicht dadurch Urſache der Sünde ſeyn, daß es den Willen unmittelbar in Bewegung ſetzt, dies kann nur Gott, wohl aber dadurch, daß es die Vernunft oder das Begehrungsvermögen bewegt. Aeußere Ueberredung bewegt die Vernunft, äußere Güter bewegen das Begehrungsvermögen nicht nothwendig, wo es nicht etwa auf eine gewiſſe Art diſponirt iſt, auch das Begehrungsvermögen bewegt die Vernunft und den Willen nicht nothwendig; die hinreichende Urſache, welche

die Sünde vollbringt, iſt allein der Wille. Eine Sünde kann Urſache der andern ſeyn. Beſondere innere Urſachen der Sünden. — Nicht jede Unwiſſenheit des Sünders iſt Urſache der Sünde, ſondern nur diejenige, welche die Kenntniß aufhebt, die den Actus der Sünde verbietet. Die unüberwindliche Unwiſſenheit iſt keine Sünde, ſondern nur die überwindliche, welche Dinge betrifft, die man wiſſen ſollte. Die Unwiſſenheit entſchuldigt die Sünde nicht immer, alsdann gar nicht, wenn ſie die Sünde nur zufällig begleitet, wenn ſie dieſelbe aber verurſacht nur alsdann, wenn ſie unüberwindlich war. Die Unwiſſenheit des Sünders vermehrt oder vermindert die Sünde, iſt ſie direct und freiwillig, ſo vermehrt, iſt ſie indirect und nur zufällig freiwillig, ſo vermindert ſie dieſelbe. Die Paſſionen des ſinnlichen Begehrungsvermögens können den Willen, da er eine immaterielle Potenz iſt, nur indirect, indem ſie ihn nämlich von ſeiner eigenen Function abziehen oder das rechte Urtheil der Vernunft verhindern, bewegen und zum Böſen antreiben. Sie können die Vernunft und ihre allgemeine Wiſſenſchaft oft hindern, entweder durch Abziehung oder durch Antrieb zum Gegentheil oder durch Bewirkung einer körperlichen Veränderung, durch welche der Gebrauch der Vernunſt gänzlich gehindert oder doch zum Theil gebunden wird. Die Sünden, die aus Paſſion entſtehen, gehen aus Schwachheit hervor, da die Paſſionen Krankheiten der Seele ſind, welche der Regel der Vernunft im Wege ſtehen. Da jede Sünde aus dem unordentlichen Begehren eines Guts

entſpringt, ſo iſt die unordentliche Liebe, welche jenes Begehren in ſich ſchließt; Urſache und Anfang jeder Sünde. Die Paſſionen, welche den Gebrauch der Vernunft gänzlich aufheben, befreien von aller Schuld, wenn ſie nicht ſelbſt freiwillig waren, in welchem Falle auch die folgenden Sünden dem Menſchen zugerechnet werden. Wenn einer aus gewiſſer Kenntniß eine Sünde erwählt, ſo ſündigt er aus Bosheit. Wer aus Gewohnheit ſündigt, ſündigt aus Bosheit, denn durch Gewohnheit wird die Neigung zum Böſen befeſtiget und natürlich. Die aus Bosheit ſündigen, ſündigen nicht immer aus Gewohnheit, aber ſie ſündigen ſchwerer als die aus Paſſion ſündigen, denn ihre Sünde iſt im höchſten Grade freiwillig und daurender.

Noch mag unter den allgemeinen Lehren die Theorie von den Geſetzen hinzukommen.

I. Geſetz überhaupt.

Das Geſetz iſt Sache der Vernunft. Es iſt Regel und Maaß der menſchlichen Handlungen, wodurch einer zum Handeln angeleitet oder davon zurückgehalten wird. Regel und Maaß der Handlungen aber iſt die Vernunft, welche das erſte Princip aller Handlungen iſt. Der Vernunft kommt es zu, zu einem Zwecke zu beſtimmen, welcher, dem Philoſophen zufolge (Ariſtoteles) das erſte Princip im Praktiſchen iſt. Auch ſonſt iſt in jeder Gattung das Princip zugleich Maaß und Regel, wie bei der Zahl die Einheit, bei den Bewegungen die erſte Bewegung.

Das Geſetz bezieht ſich immer auf das allgemeine Beſte: denn es iſt die Regel der Handlungen, deren letzter Zweck die Seeligkeit und zwar die gemeinſchaftliche iſt.

Nicht die Vernunft jedes Einzelnen macht das Geſetz, ſondern die der ganzen Maſſe oder deſſen, der ihre Stelle vertritt.

Das Geſetz muß bekannt gemacht werden, um Kraft der Verbindlichkeit zu haben: denn nur ſo kann es auf die, welchen es gegeben iſt, angewandt werden und Regel für ſie ſeyn.

Aus allem ergibt ſich die Definition: Das Geſetz iſt eine Vorſchrift der Vernunft, welche zum allgemeinen Beſten von demjenigen, der für die Geſellſchaft Sorge trägt, bekannt gemacht wird.

II. Verſchiedenheit der Geſetze.

Es gibt ein ewiges Geſetz, nämlich die Vernunft, welche das Weltall regiert und in Gott iſt.

In den Menſchen iſt ein natürliches Geſetz, nach welchem ſie Gutes und Böſes unterſcheiden. Alles, was unter der göttlichen Vorſehung ſteht, erhält vom ewigen Geſetz Regel und Maaß und nimmt daher an dieſem Geſetze Theil, ſofern es durch den Eindruck deſſelben Beſtrebungen zu eigenthümlichen Zwecken und Wirkungen empfängt. Die vernünftigen Geſchöpfe ſtehen auf eine vorzügliche Art unter der göttlichen Vorſehung, ſofern ſie ſelbſt der Vorſehung theilhaftig werden,

für ſich und andere ſorgen; die ewige Vernunft theilt ſich ihnen mit und durch ſie haben ſie eine natürliche Neigung zum pflichtmäßigen Zwecke.

Es gibt auch ein menſchliches Geſetz, welches im Beſonderen beſtimmt, was im Naturgeſetz enthalten iſt. Das Geſetz iſt ein Gebot der praktiſchen Vernunft. Die praktiſche und ſpeculative Vernunft gehen beide von Principien zu Concluſionen fort. Gleichwie nun durch die ſpeculative Vernunft aus unbeweisbaren Principien die Concluſionen der verſchiedenen Wiſſenſchaften abgeleitet werden, ſo muß auch die Vernunft aus den allgemeinen und unbeweisbaren Principien einige particulare Vorſchriften ableiten, und dieſe werden menſchliche Geſetze genannt.

Außer dem natürlichen und menſchlichen Geſetze war ein göttliches Geſetz nothwendig, durch welches der Menſch zu ſeinem übernatürlichen Zwecke, der ewigen Seeligkeit, angeleitet und geführt würde. Die ewige Seeligkeit iſt ein Zweck, welcher die natürliche Kraft des Menſchen überſteigt. Wegen der Ungewißheit des menſchlichen Urtheils, beſonders von zufälligen und speciellen Dingen, ſind die Urtheile von den menſchlichen Handlungen verſchieden und daraus entſpringen verſchiedene und einander widerſprechende Geſetze. Damit alſo der Menſch unzweifelhaft wiſſen könne, was er zu thun und zu laſſen habe, ſo war es nöthig, daß er durch ein unfehlbares göttliches Geſetz in ſeinen Handlungen ge-

leitet werde. Der Menſch kann zwar über dasjenige ein Geſetz machen, worüber er urtheilen kann, er kann aber nicht über die inneren Bewegungen urtheilen, ſondern nur über die äußeren Handlungen und doch wird zur wahren Tugend erfordert, daß der Menſch in beiden Stücken recht beſchaffen ſey. Daher konnten menſchliche Geſetze die innere Actus nicht genug leiten und bilden, es mußte ein göttliches Geſetz hinzukommen. Menſchliche Geſetze können nicht alle Sünden beſtrafen oder verbieten, wollten ſie alle wegräumen, ſo würden ſie auch viel Gutes wegräumen und das allgemeine Beſte verhindern, das zur Erhaltung der Menſchen erforderlich iſt. Damit alſo nichts Böſes unverboten und unbeſtraft bliebe, ſo war es nothwendig, daß ein göttliches Geſetz hinzukäme, durch welches alle Sünden verboten würden. Es gibt nur Ein göttliches Geſetz, das alte und neue, wie wir einen Knaben und Mann nur Einen Menſchen nennen. Das neue iſt aber vollkommener. Das alte wies nur zu irdiſchen und ſinnlichen, das neue aber zu geiſtigen und himmliſchen Gütern an, jenes war nur Geſetz für das Aeußere, dieſes auch fürs Innere, jenes bewog die Menſchen durch Furcht, dieſes durch Liebe zur Beobachtung der Gebote.

III. Effecte der Geſetze.

Das Geſetz macht den Menſchen gut, Tugend iſt Gehorſam gegen daſſelbe; es gebietet, verbietet, erlaubt und beſtraft.

IV. Vom ewigen Geſetze.

Es gibt ein ewiges Geſetz. So wie die göttliche Weisheit, durch welche alles geſchaffen iſt, eine Kunſt, ein Urbild, eine Idee iſt, ſo iſt auch ein ewiges Geſetz, ſofern alles durch ſie zu dem Zwecke, den es haben ſoll, beſtimmt und geleitet wird.

Unerachtet nur Gott und die Seeligen, die ihn dem Weſen nach anſchauen, das ewige Geſetz, wie es an ſich iſt und im göttlichen Verſtande, erkennen, ſo haben doch alle vernünftige Weſen einige Kenntniß dieſes Geſetzes, welches die unwandelbare Wahrheit iſt, von welcher jede Erkenntniß der Wahrheit ausfließt. Jede Erkenntniß der Wahrheit iſt eine Einſtrahlung und Mittheilung des ewigen Geſetzes oder der unwandelbaren Wahrheit, alle Menſchen aber erkennen etwas von der Wahrheit, wenigſtens in Anſehung der allgemeinen Principien des natürlichen Geſetzes.

Alle Geſetze, ſofern ſie an der Vernunft Theil nehmen, fließen aus dem ewigen Geſetze ab, auch in den weltlichen Geſetzen iſt nichts geſetzmäßig und gerecht, was nicht aus dem ewigen Geſetze herſtammt.

Dieſem Geſetze iſt alles Geſchaffene, das Zufällige und Nothwendige, unterworfen: denn es iſt die göttliche Regierungsart. Was aber zum Weſen Gottes ſelbſt gehört, iſt dieſem Geſetze nicht unterworfen, ſondern reell das ewige Geſetz ſelbſt.

Auch die vernunftloſen Dinge gehorchen dieſem Geſetze, denn Gott hat auch ihnen einen gewiſſen Trieb zu ihren Zwecken eingeprägt. Sie werden von der göttlichen Vorſehung bewegt, nicht aber durch die Kenntniß göttlicher Gebote, wie die vernünftigen Creaturen.

Alle Menſchen ſind dem ewigen Geſetze unterworfen, aber die Guten anders als die Böſen. Alle haben eine Idee von dieſem Geſetze und eine natürliche Neigung zu dem, was ihm gemäß iſt; bei den Böſen aber iſt beides unvollkommen und durch Paſſionen, böſe Neigungen und Gewohnheiten verdorben. Bei den Guten aber iſt beides vollkommener und nur ſie ſind jenem Geſetze ganz unterworfen, weil ſie immer nach demſelben handeln.

V. Vom natürlichen Geſetze.

Das nat. Geſ. iſt im eigentlichen Sinne kein Habitus, ſondern nur inſofern, als es Gebote enthält, welche Habitus in der Vernunft ſelbſt ſind. Habitus kann auch heißen, was man durch einen Habitus in ſich hat, die natürlichen Geſetze können Geſetze ſeyn, deren Habitus man hat.

Das n. G. enthält zwar viele einzelne Gebote, doch können ſie alle auf Eins zurückgeführt werden, das Gute zu thun und das Böſe zu meiden. Jedes Handelnde handelt wegen eines

gewiſſen Zwecks, der die Natur des Guten hat, gut iſt das, nach welchem alle ſtreben. Die Vernunft erklärt alles für gut und ſtrebenswürdig, wozu der Menſch eine natürliche Neigung hat. Die Ordnung der Gebote des n. G. richtet ſich nach der Ordnung der natürlichen Neigungen. Der Menſch hat 1. eine Neigung zum phyſiſchen Guten, ſofern er wie jede andere Subſtanz nach der Erhaltung ſeiner ſelbſt ſtrebt, demzufolge gehört zum Naturgeſetze alles, wodurch das Leben des Menſchen erhalten und das Gegentheil verhindert wird. 2. Neigung zum Beſonderen, was er mit den übrigen Thieren gemein hat und inſofern iſt das n. G. dasjenige, was die Natur allen Thieren gelehrt hat wie Beiſchlaf, Kinderliebe. 3. Neigung zu dem, was nach der Natur der Vernunft gut iſt, zur Erkenntniß Gottes, zum Leben in der Geſellſchaft, zur Menſchenliebe ꝛc.

Alle tugendhafte Handlungen gehören zum Naturgeſetz, da jedem ſeine Vernunft gebietet, tugendhaft zu handeln und der Menſch eine natürliche Neigung hat, der Vernunft zu folgen. Betrachtet man aber die tugendhaften Handlungen nach ihren beſonderen Gattungen, ſo gehören ſie nicht alle zum Naturgeſetze, denn manches iſt tugendhaft, wozu die Natur anfänglich nicht geneigt iſt.

Das Naturgeſetz iſt nur Eines bei allen in Anſehung der erſten, allen gemeinſchaftlichen Principien, nicht aber gewiſ-

ſer aus ihnen abgeleiteten Beſonderheiten. Die Vernunft geht überhaupt vom Allgemeinen zum Eigenthümlichen. Doch verhält es ſich hierinn anders mit der ſpeculativen als praktiſchen Vernunft. Die ſpeculative beſchäftiget ſich am meiſten mit dem, was nothwendig iſt und nicht anders ſeyn kann und da findet ſich die Wahrheit eben ſo in den beſonderen Concluſionen, wie in den allgemeinen Principien, die praktiſche aber beſchäftiget ſich mit dem Zufälligen, wozu auch die menſchlichen Handlungen gehören und daher iſt zwar im Allgemeinen eine gewiſſe Nothwendigkeit, je mehr man aber zum Eigenthümlichen herabſteigt, deſto mehr zeigt ſich ein Mangel deſſelben. So iſt alſo im Speculativen die Wahrheit bei allen dieſelbige, ſowohl in den Principien als Concluſionen, unerachtet in den letzten die Wahrheit nicht von allen erkannt wird, ſondern nur in den Principien, welche communes perceptiones heißen; im Praktiſchen aber iſt nur im Allgemeinen, nicht aber im Beſonderen dieſelbige praktiſche Wahrheit und Rechtmäßigkeit. Bei allen iſt es wahr, daß ein Triangel drei Winkel hat, welche zwei rechten gleich ſind, obgleich dies nicht allen bekannt iſt. Bei allen iſt es recht und wahr, daß wir der Vernunft gemäß handeln ſollen. Aus dieſem Principe folgt als eine beſondere Concluſion, daß wir Depoſita zurückgeben ſollen, aber es kann doch geſchehen, daß dies Zurückgeben ſchädlich und unvernünftig iſt. Z. E. wenn es einer verlangt, um das Vaterland anzugreifen, es können mancherlei be-

ſondere Hinderniſſe ſowohl in der Uebung als in der Kenntniß dieſer Pflicht dazwiſchen treten.

Das Naturgeſetz iſt unwandelbar in Anſehung ſeiner allgemeinen Gebote, indem nichts von denſelben abgezogen werden kann, wandelbar aber inſofern, als viel Nützliches zu denſelben hinzugefügt und einiges Eigene von denſelben abgezogen werden kann, was die Beobachtung des Geſetzes nach Verſchiedenheit der Zeiten verhindern kann. Zu dem Naturgeſetze iſt vieles durch göttliche und menſchliche Geſetze hinzugethan worden.

Das Naturgeſetz kann nach ſeinen allgemeinen und allen bekannten Principien nicht aus dem Herzen der Menſchen vertilgt werden, wohl aber im Beſonderen, wenn die Vernunft durch eine Begierde oder Paſſion verhindert wird, ein allgemeines Princip auf einen einzelnen Fall anzuwenden und in Anſehung ſecundärer Gebote wegen irriger Meinungen, böſer Gewohnheiten wie z. E. Raub von einigen nicht für Sünde gehalten wurde.

VI. Vom menſchlichen Geſetze.

Es war nothwendig zur Ruhe und zum friedlichen Leben der Menſchen, daß die Menſchen gewiſſe Geſetze dictirten, wodurch böſe Menſchen durch Furcht vor der Strafe von Laſtern zurückgeſchreckt würden und die Tugend erreichen könnten. Der Menſch bedarf der Diſciplin, Er-

ziehung, Strafe, dadurch kann er nachher zur Gewohnheit des Guten und zu einer freiwilligen Tugend geleitet werden. Die Natur gibt ihm auch in anderen Stücken nicht alles z. E. in ſeiner Nahrung.

Jedes menſchliche Geſetz muß vom Naturgeſetz abgeleitet werden: denn in menſchlichen Dingen heißt nur das gerecht, was der Regel der Vernunft gemäß iſt und ein ungerechtes Geſetz iſt kein Geſetz.

Jedes menſchliche oder poſitive Geſetz muß gerecht, gut, möglich, der Natur, der Gewohnheit des Vaterlandes gemäß, dem Orte und der Zeit angemeſſen, nothwendig, nützlich, bekannt und zum gemeinen Beſten gemacht ſeyn.

Das m. G. ſofern es vom Naturgeſetz abgeleitet wird, theilt ſich in das Völker- und Civil-Recht, ſofern es zum allgemeinen Beſten dient, theilt es ſich nach der Verſchiedenheit derjenigen, welche dem allgemeinen Beſten dienen (Prieſter, Fürſten, Soldaten ꝛc.) ſofern man auf die Verſchiedenheit der Regierungsformen Rückſicht nimmt: Verordnungen der Fürſten, senatusconsulta, jura praetoria, plebiscita etc. ſofern es auf verſchiedene Gegenſtände geht: Geſetze über Ehebruch, Mord ꝛc.

Das m. G. bezieht ſich mehr auf das Allgemeine als das Beſondere.

Es kann nicht alle Laſter ausrotten. Es muß ſich nach dem Zuſtande der Menſchen richten; nicht allen iſt alles möglich, für verſchiedene Menſchen ſind verſchiedene Geſetze nöthig, unvollkommneren muß manches geſtattet werden, was bei tugendhafteren nicht geduldet werden würde. Das m. G. wird für die Menge gegeben, unter welcher die mehreren nicht vollkommen in der Tugend ſind. Es verbietet daher nicht alle Laſter, deren ſich die Tugendhaften enthalten, ſondern nur die ſchwereren, deren ſich der größere Theil enthalten kann, vorzüglich ſolche, die zum Schaden anderer dienen und ohne deren Verbietung die menſchliche Geſellſchaft nicht würde beſtehen können.

Es gebietet nicht alle tugendhafte Handlungen, ſondern nur diejenigen, die zum allgemeinen Beſten dienen.

Es verbindet auch im Gewiſſen, wenn es anders gerecht oder ein wahres Geſetz iſt. Gerecht iſt es, wenn es zum allgemeinen Beſten dient, die Macht des Geſetzgebers nicht überſchreitet, den Bürgern nach einer gleichen Proportion Laſten zum gemeinen Beſten auflegt. Alsdann iſt es vom ewigen Geſetze abgeleitet.

Dem Geſetze ſind alle unterworfen, doch nicht alle aus Furcht vor der Strafe, ſondern nur die Böſen. Auch der Fürſt iſt nach Gottes Urtheile nicht vom Geſetze frei, er ſoll es aber freiwillig, nicht gezwungen erfüllen.

Derjenige, welcher dem Geſetze unterworfen iſt, ſoll die Worte des Geſetzes halten, wenn nicht Gefahr des allgemeinen Beſten vorhanden und die Gefahr ſo dringend iſt, daß ſie nicht erlaubt, an einen Höheren zu recurriren, alsdann darf man über den Buchſtaben des Geſetzes hinausgehen. Der Geſetzgeber kann nicht alle Fälle vorausſehen, er gibt alſo ſein Geſetz nach dem, was meiſtens geſchieht.

Die Geſetze der Menſchen ſind veränderlich, denn ſie ſind Gebote ihrer Vernunft und dieſer iſt es natürlich, ſtufenweiſe vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortzuſchreiten, wie wir in allen Wiſſenſchaften ſehen, auch die Zuſtände der Menſchen ändern ſich und nach ihren verſchiedenen Zuſtänden ſind ihnen verſchiedene Geſetze nützlich.

Man muß das Geſetz nicht immer ändern, wenn ſich etwas Beſſeres darbietet, denn eine Veränderung kann leicht dem allgemeinen Beſten Schaden bringen. Zur Beobachtung eines Geſetzes thut die Gewohnheit ſehr viel, durch Veränderungen wird daher die Kraft der Geſetze geſchwächt. Nur wenn dringende Nothwendigkeit da iſt oder es der größte Nutzen des Staats mit ſich bringt, muß man Veränderungen vornehmen.

Die Gewohnheit kann die Kraft eines Geſetzes erhalten. Wie durch ein menſchliches Wort ein Geſetz verändert und erklärt werden kann,

ſofern es eine innere Bewegung und einen Conceptus der Vernunft offenbart, ſo kann auch durch wiederholte Handlungen, welche die Gewohnheit ausmachen, ein Geſetz verändert und erklärt werden und etwas entſtehen, was die Kraft eines Geſetzes hat, ſofern durch wiederholten Actus die innere Bewegung des Willens und ein Conceptus der Vernunft aufs ſtärkſte erklärt wird. Wenn etwas ſehr oft geſchieht, ſo ſcheint es aus einem überlegten Vernunft-Urtheile zu kommen und daher kann die Gewohnheit ein Geſetz machen, aufheben und erklären.

Die Obrigkeit kann in menſchlichen Geſetzen diſpenſiren, doch muß es mit Weisheit geſchehen. Ein Geſetz, das zum allgemeinen Beſten dient, kann doch einer gewiſſen Perſon oder in einem gewiſſen Falle nicht paſſen, weil etwas Beſſeres dadurch verhindert oder ein Uebel herbeigeführt würde. Es darf aber außer dem höchſten Nothfalle nicht dem Willen des Einzelnen überlaſſen werden.

Damit ſind nun die Hauptprincipien der Moralphiloſophie des Thomas angezeigt und erklärt. Um aber hinreichenden Stoff zu einem Urtheile über ihre Beſchaffenheit und ihren Werth zu geben, muß auch noch gezeigt werden, wie er gewiſſe einzelne Lehren abhandelt.

Reſtitution. Sie iſt ein Actus der commutativen Gerechtigkeit. Reſtituiren heißt einen wieder in den Beſitz oder das Dominium ſeiner Sache verſetzen. Man muß dieſe Pflicht leiſten: 1) wenn man dem andern etwas widerrechtlich entzogen hat, da iſt die Reſtitution nicht nur in Anſehung der Sache, ſondern auch der ungerechten Handlung Pflicht, auch wenn man die Sache nicht mehr hat; 2) wenn man mit dem Willen des andern etwas von ihm hat und gebraucht, Geliehenes; — 3) wenn man ein Depoſitum vom andern hat. Verliert es einer ohne ſeine Schuld, ſo braucht er es nicht zu reſtituiren, 4) wenn man auf irgend eine Weiſe dazu beigetragen hat, daß einer ſein Eigenthum verlor entweder direct durch Gebieten, Rathen, Einſtimmen, Loben, Hülfeleiſten, Aufnehmen, Theilnehmen am Diebſtal u. ſ. w. oder indirect durch Nichtverhindern, wo man es konnte und ſollte, durch Verhehlen. Die Reſtitution muß ſogleich geſchehen, wenn es möglich iſt oder man muß denjenigen um Aufſchub bitten, welcher den Gebrauch der Sache zugeſtehen kann *).

Noth-Diebſtal und-Raub. Ein Menſch, welcher in der höchſten Noth iſt, kann andern das, was ſie übrig haben, heimlich oder öffentlich nehmen, ohne daß er die Schuld eines Diebſtals oder Raubs auf ſich ladet. Das menſchliche Recht kann dem natürlichen oder göttlichen Rechte nicht derogiren. Nach der natürlichen von der Vorſehung eingeführten Ord-

*) II, 2, 62. artic. 1—8.

nung ſind die Güter dazu da, um der Noth der Menſchen zu Hülfe zu kommen, daher wird durch Vertheilung und Aneignung der Dinge nach menſchlichem Rechte nicht verhindert, der Noth der Menſchen durch dieſelbe abzuhelfen. Das Ueberflüſſige, was einer hat, gehört nach dem natürlichen Rechte den Armen. Iſt ein Menſch in der äußerſten Noth, ſo darf er ſelbſt vom überflüſſigen Eigenthum des andern nehmen, wenn ihm dieſer nicht ſelbſt gibt *).

Zinſen. Es iſt ungerecht, von dargeliehenem Gelde Zinſen zu nehmen. Wenn man Zinſen nimmt, ſo verkauft man den Gebrauch des Gelds. Wenn einer Brod oder Wein verkaufen und den Gebrauch derſelben noch beſonders verkaufen wollte, ſo würde er dieſelbe Sache zweimal verkaufen, er würde alſo verkaufen, was nicht iſt. Wenn einer Brod verleihen und dann nicht nur die Reſtitution, ſondern auch den Preis für den Gebrauch deſſelben verlangen wollte, ſo würde er ungerecht handeln. Es gibt aber auch Dinge, welche durch den Gebrauch nicht zugleich verzehrt werden, wie die Bewohnung eines Hauſes; da kann die Reſtitution und der Zins für den Gebrauch Statt finden. Das eigentliche und vornehmſte Gebrauch des Gelds aber iſt das Ausgeben deſſelben und daher darf man dafür keinen Zins geben. Was einer mit erborgtem Gelde gewinnt, braucht er dem Gläubiger nicht zu geben, wohl aber, was er mit ſolchen Dingen gewinnt, die

*) L. c. qu. 66. artic. 7.

durch den Gebrauch nicht verzehrt werden. Was er mit dem Gelde gewinnt, iſt nicht Frucht des Gelds, ſondern ſeines Fleißes; was er aber mit dem Hauſe oder Acker eines andern gewinnt, iſt Frucht einer Sache, über welche der andere Herr iſt. Man darf Geld um Zinſen borgen. Man darf zwar niemanden zum Verleihen auf Zinſen verleiten, wenn aber einer von ſelbſt dazu bereit und es gewohnt iſt, ſo darf man in eigener oder fremder Noth Geld auf Zinſen borgen. Man darf die Sünde des andern zum Guten brauchen, wie auch Gott ſelbſt thut *).

Eidſchwur. Schwören heißt Gott zum Zeugen anrufen oder von ihm bei einer ſtreitigen Sache den Beweis deſſen, was man behauptet, erbitten oder das göttliche Zeugniß zur gewiſſen Beſtätigung einer Sache vorbringen. Das menſchliche Zeugniß iſt nicht hinreichend, um alles zu beſtätigen, weil Menſchen oft lügen, ſich irren und manches nicht wiſſen können. Man muß ſich alſo auf das göttliche Zeugniß berufen, weil Gott nicht lügen kann und alles weiß. Jurare kommt daher, quia quasi pro jure introductum est, ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur, pro vero habeatur. Was nothwendig iſt, durch Vernunft unterſucht wird und Gegenſtand der Wiſſenſchaft iſt, wird nicht beſchworen.

Schwören iſt zuweilen erlaubt und gut, wenn es aber ohne Noth geſchieht, unerlaubt und

*) L. c. qu. 78. art. 1—4.

böſe. Der Eid iſt gut in Anſehung ſeines Urſprungs, weil er aus dem Glauben an Gottes Wahrhaftigkeit, Allwiſſenheit und Vorſehung entſtanden iſt, und ſeines Zwecks, weil er zur Rechtfertigung aller und zur Beendigung der Streitigkeiten dient. Wenn man aber aus einer geringfügigen Urſache Gott zum Zeugen anruft, ſo verräth dies Mangel an Ehrerbietung gegen Gott.

Der Eid iſt ein Actus der Religion, wodurch man Gottes unwandelbare Wahrheit, Erhabenheit und Weisheit bekennt.

Man muß nur ſchwören, wenn es ein großer Nutzen oder die Noth erfordert: denn der Eid iſt nichts an ſich Wünſchenswürdiges, er dient nur, einer Schwäche oder einem Mangel abzuhelfen, weil nämlich ein Menſch dem andern nicht glaubt und traut.

Man darf auch bei Creaturen ſchwören, ſofern in ihnen die göttliche Wahrheit widerſtralt. Der Eid per simplicem contestationem darf nur bei Gott geſchworen werden, er beruht auf der göttlichen Wahrheit, wie der Glaube. Sonſt werden auch Creaturen hinzugenommen, nicht an ſich, ſondern ſofern in ihnen ſich die göttliche Wahrheit offenbart; ſo ſchwört man bei dem Evangelium d. i. bei Gott, deſſen Wahrheit im Evangelium geoffenbart wird, bei den Heiligen, welche dieſe Wahrheit geglaubt und beobachtet haben.

Eine andere Art zu ſchwören iſt die durch Execration, da wird eine Creatur angenommen, an welcher das göttliche Gericht vollzogen werden ſoll, wie wenn einer bei ſeinem Haupte oder ſeinem Sohne oder einer andern Sache, die er liebt, ſchwört.

Bei dem Eide kann eine Diſpenſation Statt finden. Es kann etwas dem Erfolge nach unmoraliſch oder ſchädlich ſeyn, was beſchworen worden iſt.

Gewiſſe Perſonen darf man nicht ſchwören laſſen, namentlich Kinder, weil ſie den Gebrauch der Vernunft nicht haben und noch nicht mit der gehörigen Ehrerbietung ſchwören können, Meineidige, welche ſich des ehrerbietigen Eids unwürdig oder unfähig gemacht haben. Man muß auch auf die Würde der Perſon Rückſicht nehmen: denn die Ausſage eines Menſchen bedarf nur deswegen einer Beſtätigung, weil man an der Wahrheit derſelben zweifelt, dies aber benimmt der Würde einer Perſon etwas. Daher paßt es ſich für Perſonen von hoher Würde nicht, zu ſchwören. Deswegen ſollen Prieſter nur im höchſten Nothfalle ſchwören.

Die Abjuration iſt erlaubt. Wer einen Verſprechungseid ſchwört, verpflichtet und beſtimmt ſich ſelbſt, etwas zu thun. Eben ſo kann auch einer den andern zu etwas verpflichten und beſtimmen, Untergeordnete durch Befehl, Höhere durch Bitten;

wird das eine oder das andere durch etwas Göttliches beſtätiget, ſo iſt es eine Adjuration. Da übrigens der Menſch nur ſeiner eigenen, nicht aber fremder Handlungen Herr iſt, ſo kann er zwar ſich ſelbſt durch Anrufung des göttlichen Namens eine Nothwendigkeit auflegen, nicht aber andern, ausgenommen Untergebenen. Obere können Untergebene durch eine Adjuration wegen einer Nothwendigkeit zu etwas verpflichten, und wegen eines geleiſteten Eids zu etwas anhalten. Wenn aber jemand blos wegen der Verehrung Gottes oder einer heiligen Sache etwas von einem andern ohne Auflegung einer Nothwendigkeit zu erlangen ſtrebt, ſo iſt eine ſolche Adjuration in Anſehung eines jeden erlaubt.

Der Meineid iſt eine entweder an ſich oder nach der Meinung des Schwörenden falſche Rede, die durch einen Eid beſtätiget wird. Jeder Meineid iſt eine Todſünde, denn er ſchließt eine Verachtung Gottes in ſich.

Wenn eine Privatperſon einem Meineidigen einen Eid auflegt, ſo ſündiget ſie nicht, wenn ſie nicht weiß, daß er falſch ſchwören wird, wohl aber, wenn ſie weiß, daß er das Gegentheil von dem, was er gethan hat, beſchwören wird; eine öffentliche Perſon aber, die nach der Ordnung des Rechts nach dem Verlangen eines andern einen Eid auflegt, ſündiget nicht, ſie mag nun wiſſen, daß er falſch oder daß er wahr ſchwören wird, denn ſie

ſelbſt ſcheint es nicht zu fordern, ſondern der, auf deſſen Verlangen ſie den Eid auflegt *).

Wahrhaftigkeit und Lüge. Die Wahrhaftigkeit iſt ein Theil der Gerechtigkeit. Ein Menſch iſt dem andern von Rechtswegen Wahrheit ſchuldig. Die Wahrhaftigkeit iſt auch inſofern Gerechtigkeit, als dieſe eine gewiſſe Gleichheit in den Dingen feſtſetzt. Sie macht die Zeichen den Dingen gleich.

Sie erlaubt oft weniger zu ſagen, als wahr iſt, niemals aber mehr. Das Wenigere iſt doch ein Theil des Ganzen.

Die Lüge iſt direct und formell der Tugend der Wahrhaftigkeit zuwider. Wenn die drei Stücke zuſammenkommen, daß etwas Falſches ausgeſagt wird, daß der Wille, das Falſche zu ſagen und die Abſicht zu täuſchen, da iſt, ſo iſt materiell, formell und effectiv eine Falſchheit da. Bei der Lüge kommt es auf die formelle Falſchheit an, denn man kann etwas materiell Falſches ſagen, ohne zu lügen und eben ſo kann man etwas Materiell-wahres ſagen und doch lügen.

Die Lüge wird in die Dienſt-Scherz- und Schaden-Lüge eingetheilt. Sonſt kann ſie eingetheilt werden:

*) L. c. qu. 89. art. 1—10. qu. 90. art. 1—4.

1. an ſich. Da iſt ſie entweder eine ſolche, welche über die Wahrheit hinausgeht: das Großſprechen oder unter der Wahrheit bleibt: Ironie.

2. In Anſehung der damit verknüpften Schuld. Größer iſt die Schuld, wenn man zum Schaden des andern, kleiner, wenn man zum Vergnügen oder Nutzen des andern lügt.

3. In Anſehung des Zwecks, ohne auf die Schuld Rückſicht zu nehmen: a) Lüge in der Religionslehre oder gegen Gott, b) welche einem ſchadet und keinem nützt, c) dem einen nützt und dem andern ſchadet, d) aus Luſt und Gewohnheit zu lügen, e) aus Neigung zu gefallen und zu vergnügen, f) welche einem nützt, um ſein Geld zu erhalten, g) — um ſeinen Tod zu verhindern, h) — um ſeine Tugend zu erhalten. a — c gehören zur Schadenlüge a iſt darunter die ſchwerſte, b größer als c, d hat ihre eigene Quantität, ohne Addition und Verminderung, e — h vermindern die Schuld. Je größer das bezweckte Gut, deſto kleiner iſt die Schuld. Das nützliche Gut geht dem ſinnlichangenehmen, das leibliche Leben dem Gelde, die Tugend dem Leben vor, a — d gehören zur Schadenlüge, e zur Scherzlüge f — h zur Dienſtlüge.

Jede Lüge iſt eine Sünde, denn jede iſt wider die Natur. Die Worte ſind von Natur Zeichen des Sinns, es iſt alſo natur- und pflichtwidrig, daß einer mit Worten etwas anzeigt, was er nicht im Sinne hat.

Die Schadenlüge iſt eine Todſünde, die Dienſt- und Scherzlüge aber eine verzeihliche. Die Lüge iſt der Liebe zuwider, durch welche die Seele mit Gott verbunden lebt: 1) an ſich, ſofern ſie in Anſehung göttlicher Dinge Falſches durch Zeichen andeutet oder Wahres verderbt und verhüllt oder ſofern ſie der Nächſtenliebe widerſtreitet, die Erkenntniß der Wahrheit und die guten Sitten bei andern verderbt; 2) in Anſehung der Abſicht, ſofern dieſe auf Unrecht gegen Gott oder auf den Schaden des Nächſten gerichtet iſt; 3) zufällig, in Anſehung des Aergerniſſes oder irgend eines erfolgenden Schadens. Verzeihliche Sünde aber iſt die Lüge, wenn die falſche Meinung, die aus derſelben entſteht, ſich auf etwas bezieht, wo nichts daran liegt, ob man Wahres oder Falſches erkennt oder wenn der Zweck nicht auf den Schaden des Nächſten und wohl gar auf ſeinen Nutzen geht *).

Thomas war unſtreitig ein trefflicher philoſophiſcher Kopf und, ſo viel er auch auf Autoritäten hielt, doch ein ſelbſtſtändiger Denker. So bewies er ſich auch in der Ethik. Man wird in dem, was aus ihm angeführt worden iſt, zwar auch Spitzfündigkeiten, unnütze Fragen und Unterſcheidungen, ſelbſt hie und da Irthümer, die für die Sittlichkeit gefährlich ſind, finden, aber doch mehr tiefen und ſyſtematiſchen Geiſt, einen ſchönen Schatz moraliſcher For-

*) L. c. qu. 109. art. 3. 4. qu. 110. art. 1—4.

ſchungen und Wahrheiten, eine ziemliche Kenntniß der alten griechiſchen und römiſchen Ethik und hie und da auch ein ſehr freies Urtheil. Er verarbeitete den vorhandenen und ihm bekannten Stoff der Moralphiloſophie mit einer gewiſſen Herrſchaft über denſelben und bildete ihn ſo ſyſtematiſch aus, wie vor ihm nicht geſchehen war. Er übertraf hierinn ſelbſt die Ethik des Ariſtoteles und führte beſonders gewiſſe einzelne moraliſche Lehren ſo vielſeitig und ſyſtematiſch aus, daß kaum etwas zu wünſchen übrig blieb. Seine Lehre von der Freiheit und anderen moraliſchen Anlagen des Menſchen werde ich abſichtlich mit der Freiheitslehre anderer Scholaſtiker und beſonders des Duns Scotus, der eine Parthei wider ihn bildete, verbinden.

Es iſt ſchon gezeigt worden, wie Anſelm und der Lombarde von der Freiheit gelehrt haben. Eine vollkommene indeterminiſtiſche Freiheit des Menſchen lehrten ſie nicht. Dagegen behauptete Albrecht der Große, daß die Freiheit ein Vermögen ſey, bloß durch ſich ſelbſt, ganz unabhängig von fremden Gründen und Geſetzen, auch wider die Geſetze des Verſtands und der Vernunft zu wählen und zu handeln, daß alſo der Menſch nicht genöthiget ſey, das zu wählen, was er ſich als gut oder als das Beſte vorſtellt, daß übrigens doch die Freiheit ihren Sitz in der Vernunft habe, welche dem Menſchen die verſchiedenen Fälle zur Wahl vorhalte *). Eben ſo dachte

*) In libr. Sententiar II, dist. 24. art. 6.

ſein Zeitgenoſſe Bonaventura. Er urtheilte, daß ein freier Wille an ſich gleichgültig gegen das Gute und Böſe ſey, daß er das eine wie das andere wählen könne, daß, wenn der Menſch nur das wählen könne, was er ſich als gut vorſtellt, ſeine Wahl nicht mehr frei, ſondern eben ſowohl gebunden und mechaniſch ſey, als wenn er durch irgend etwas Aeußeres oder Materielles zu einer Handlung genöthiget werde *). In dieſem Indeterminismus hatten ſie den Ariſtoteles ſelbſt auf ihrer Seite. Thomas wich hierinn von ſeinem Lehrer Albrecht ab, er lehrte überhaupt von den moraliſchen Anlagen ſo. Die Eine Vernunft iſt entweder ſpeculativ oder praktiſch. Sofern die praktiſche Vernunft als Thätigkeit und Fertigkeit gedacht wird, heißt ſie die Synderesis **). Dieſe treibt den Menſchen zum Guten und macht ihn bei dem Böſen bedenklich. Sie iſt die Grundlage des Gewiſſens, welches kein beſonderes Vermögen iſt. Es iſt ein Wiſſen von unſern Handlungen, welches es entweder vorangeht oder nachfolgt. Der Wille iſt das vernünftige Begehrungsvermögen. Er bezieht ſich 1) auf den Endzweck. Dieſer Wille iſt zwar nicht dem Zwange unterworfen, er wird nicht gezwungen, etwas auszuführen, was er nicht will, allein er iſt doch mit Nothwendigkeit vereinbar und wirklich verknüpft. Er muß den Endzweck wollen, der unabhängig von ihm feſtgeſetzt iſt und zu

---

*) Sentent. II. dist. 24. qu. 1. dist. 25. qu. 3.

**) So pflegen die Scholaſtiker meiſt zu ſchreiben anſtatt Synteresis, συντηρησις.

welchem er sich unwiderstehlich hingezogen findet. Der Verstand erkennt den Endzweck und bewegt den Willen, den Endzweck, sein Object, zu wollen. Hierinn ist der Wille nicht frei. Der Wille bezieht sich 2) auf andere Güter und die Mittel zum Endzwecke. Jene Güter sind solche, die nicht nothwendig mit dem Endzwecke zusammenhängen, welche der Wille zwar auch will, aber nicht nothwendig wollen muß, ohne welche die Seeligkeit doch erreicht werden kann, Mittel, die erwählt werden, um zu ihr zu gelangen, aber nicht nothwendig dazu sind. Hierinn ist der Wille frei, insofern gibt es eine freie Willkühr, ein Vermögen der Wahl, doch nicht ohne Gottes Beistand, welcher nicht nur dieses Vermögens Ursache ist, sondern es auch bewegt, ohne daß es aufhört natürlich zu seyn, eben so wie er auch die Kräfte der Körper bewegt *). Diese Lehren bestritt Duns Scotus und behauptete eine vollkommene Freiheit des Willens in beiden Beziehungen. Er unterscheidet Natursachen von freien Ursachen, nothwendige Begebenheiten von zufälligen. Natursachen wirken nach unabänderlichen Gesetzen und bringen nothwendig gewisse Wirkungen hervor, wenn sie nicht gehindert werden. Zu ihnen gehört auch der Verstand, welcher nothwendigen Gesetzen, die nicht von ihm selbst herkommen, unterworfen ist und bald beistimmen, bald sich widersetzen muß. Eine freie Ursache ist der Wille, dieser bestimmt sich selbst, ist der einige Grund

*) Summa I. qu. 79. art. 12. 13. qu. 82. 83. qu. 105.

ſeiner Wirkungen, kann eine Handlung thun oder laſſen, ſo oder anders einrichten, wirkt vor und während der Handlung zufällig, und die durch ihn hervorgebrachte Handlungen ſind ſelbſt zufällig. Daß es ſolche Handlungen gibt, erhellt daraus, weil man vor ihnen Ueberlegungen vorhergehen laſſen kann und ſie alſo nicht nothwendig vorher beſtimmt ſind. Wäre der Wille von den Vorſtellungen des Verſtands abhängig, ſo wäre er eine paſſive Kraft und nicht frei. Der Verſtand kann zwar allerdings auf den Willen wirken und auf ſeine Entſchließungen Einfluß haben, aber der Wille iſt daran gar nicht gebunden und er kann auch wider den Verſtand wollen und wirken *). Dieſe Gleichgültigkeit der Freiheit vertheidigten auch Occam **), Marſilius von Inghen ***) und Buridan †). Dieſer letzte machte ſich ſelbſt den Einwurf wider den Indeterminismus, daß, wenn der freie Wille an ſich ganz gleichgültig iſt und ſich ſelbſt beliebig zu der einen oder andern von zwei entgegengeſetzten Handlungen beſtimmen kann, gar keine Handlung zu Stande kommen kann,

---

*) Duns Scot. Quaestt. in libr. Sentent. II. dist. 25. qu. unica: utrum aliquid aliud a voluntate causet effective actum volendi in voluntate.

**) Quodlibet. I. qu. 16.

***) Sentent. II. qu. 16.

†) In Ethic. Nicom. III. qu. 1 — 8. Uebrigens wird ſeine Lehre verſchieden erklärt und einige rechnen ihn auch zu den Determiniſten ſ. Eberſtein Natürl. Theologie der Scholaſtiker S. 231. Tennemann Geſch. d. Phil. VIII, 2, 917 921.

eben weil der Wille ſich im Gleichgewicht befindet und für beide Handlungsweiſen gleich geſtimmt iſt oder gleiche Gründe hat. Er wandte ſich auch ein, daß ein ganz freies Wollen ein Wollen ohne Gründe ſeyn würde. Er geſtand zu, daß der Indeterminismus ſich nicht durch Grundſätze des Verſtands rechtfertigen laſſe, nahm ihn aber doch an, weil der Determinismus die Freiheit zerſtöre und der Sittlichkeit ſchädlich ſey.

Wir müſſen uns aber jetzt mit der philoſophiſchen Ethik des Duns Scotus noch genauer bekannt zu machen ſuchen. Dies hat ſeine großen Schwierigkeiten, weil ſie mit ſeiner theologiſchen Moral und Dogmatik meiſt ſo vermiſcht iſt, daß ſie ſchwer oder gar nicht davon geſchieden werden kann, weil ſie ſehr dunkel vorgetragen iſt und ſich oft in ſolche Subtilitäten, feine Diſtinctionen und weit ausgeſponnene Erläuterungen verliert, daß es äußerſt läſtig iſt, ihnen zu folgen und ſie wieder zu geben *). Es wird ſich zeigen, daß er durch ſeine Sucht, anderen, beſonders dem Thomas, zu widerſprechen, eigenthümlich

*) Alle dieſe Eigenſchaften vereinigen ſich Sent. L. II. dist. 37. qu. 2. Utrum voluntas creata sit totalis causa et immediata sui velle, ita quod Deus respectu illius non habeat aliquam efficaciam immediatam, sed mediatam? ſo ſehr, daß ich die Auflöſung dieſer Frage lieber übergehe und mich an ſolche Unterſuchungen halte, wo jene Schwierigkeiten in minderem Grade vorhanden ſind und welche in ſeiner Ethik höher ſtehen und noch eigenthümlicher ſind.

zu ſeyn und Alles bis ins Feinſte, faſt nicht zu Unterſcheidende zu analyſiren, auch zu ſolchen Behauptungen geleitet wurde, welche alles feſte Fundament der Sittlichkeit erſchütterten.

Indem Scotus die Frage unterſucht: ob alle Gebote des Dekalogus Naturgeſetze ſeyen*)? ſo offenbart er zugleich ſeine oberſten moraliſchen Principien. Das Weſentliche dieſer Unterſuchung ſoll alſo hier ausgezogen werden. Daß nicht alle Gebote des Dekalogus zum Naturgeſetze gehören, könnte man deswegen behaupten, weil die Naturgeſetze indiſpenſabel ſind, Gott aber zuweilen von Geboten des Dekalogus diſpenſirt hat, namentlich in Anſehung des Todſchlags und Diebſtahls, weil Paulus ſagt: "Ich kannte die böſe Luſt nicht, wenn das Geſetz nicht geſagt hätte: Laß dies nicht gelüſten" dasjenige aber, was aus dem Naturgeſetz bekannt iſt, auch wenn es nicht geſchrieben und geoffenbart wird, gewußt wird, weil endlich der Dekalogus nicht immer verband z. E. im Stande der Natur, wo er noch nicht gegeben war. Thomas lehrt zwar, daß kein Gebot des Dekalogus von Gott diſpenſirt werden könne, weil alle entweder Principien des Naturrechts oder nothwendige Folgen daraus ſeyen und nur das, was an ſich gut iſt, gebieten, oder, was an ſich böſe iſt, verbieten. Allein Diſpenſiren heißt nicht: machen, daß man, ſo lange das Gebot ſteht, wider daſſelbe handeln darf, ſon-

*) L. III. dist. 37.

dern das Gebot widerrufen oder erklären, wie es zu verſtehen ſey *). Gott kann allerdings unter veränderten Umſtänden etwas erlauben, was unter anderen verboten iſt. Er hat ja das ganze alte Geſetz abgeändert, als er das neue gab. Und was in ſich oder in der Conſequenz nothwendig wahr iſt, das geht jedem Actus des Willens voran oder hat ſeine Wahrheit unabhängig vom Willen, indem alles Wollen durch das Unmögliche beſchränkt iſt. Wenn alſo die 10 Gebote eine innere, nothwendige Wahrheit hätten, ſo müßte Gottes Verſtand ſie als nothwendig wahr ergreifen und ſein Wille ſich nach ihnen richten und ſo wäre ſein Wille von etwas außer ihm abhängig. Der Wille Gottes aber ſtrebt nach nichts nothwendig, ſondern nach Allem zufällig. Sagt man, daß der Wille eines Geſchöpfs ſich nothwendig als ein guter Wille nach dem Wahren richten müſſe, ſo muß doch der Wille Gottes nicht dem Wahren gemäß wollen, ſondern weil er ihm (nicht nothwendig, ſondern frei) gemäß will, ſo iſt es wahr. Zum Naturgeſetze kann etwas in einem zweifachen Sinne gehören 1. als erſtes, urſprüngliches praktiſches Princip oder als nothwendige Folge daraus. Solche Principien und Folgen gehören zum Naturgeſetze im ſtrengſten Sinne. Hierinn gibt es keine Diſpenſation. Allein dahin gehören nicht alle Gebote der zweiten Tafel **), weil in ihnen keine abſolute moraliſche

*) Juris revocatio seu juris declaratio l. c.

**) Es gibt eine zweifache Eintheilung der Tafeln des Dekalogus. Die eine iſt die des Origenes; nach derſel-

Nothwendigkeit zur Erreichung des höchſten Guts liegt. Anders iſt es mit den Geboten der erſten Tafel, weil ſie Gott zum unmittelbaren Objecte haben. Die zwei erſten ſind negativ und gehören zum ſtricten Naturgeſetze: denn, wenn Gott iſt, ſo muß er geliebt und angebetet und nichts außer ihm angebetet werden. Hierinn kann Gott nicht diſpenſiren, ſo daß das Gegentheil erlaubt werden könnte. Das dritte Gebot betrifft den Sabbat und iſt affirmativ, ſofern es einen Gottesdienſt zu beſtimmter Zeit gebietet und negativ, ſofern es Handarbeiten an dieſem Tage verbietet; es gehört nicht zum ſtricten Naturgeſetze, ſofern es eine Zeit zum Gottesdienſte beſtimmt und auch nicht, ſofern es die Handarbeit zu beſtimmter Zeit unterſagt, denn es verbietet ſie nur ſo weit, als ſie am Cultus hindert. Zweifelhaft aber iſt es, ob dies Gebot inſofern zum Naturgeſetze gehöre, als überhaupt zu

---

den begreift die erſte Tafel die Gebote der Liebe zu Gott und zwar vier, ſo daß Exod. 20, 3. das erſte, V. 4. 5. das zweite V. 7. das dritte, und V. 8. das vierte enthält; die zweite Tafel aber, die von der Liebe zu den Menſchen handelt, ſechs Gebote zählt V. 12—17. welcher letzte Vers überhaupt von der verbotenen Luſt handelt. Die zweite Eintheilung iſt die des Auguſtinus; nach ihr enthält die erſte Tafel drei Gebote und die zweite ſieben, ſo daß V. 3—5. nur Ein Gebot in ſich faſſen, der 17. V. aber zwei begreift, von welchen das erſte die Luſt nach dem Hauſe des Nächſten verbietet. Dieſer Eintheilung pflegten die Scholaſtiker zu folgen.

einer beſtimmten Zeit Gott ein Cultus gewidmet werden ſoll. Im 2. Sinne gehört etwas zum Naturgeſetze, weil es mit demſelben übereinſtimmt, unerachtet es nicht nothwendig aus praktiſchen Principien folgt. Inſofern gehören alle Gebote der zweiten Tafel zum Naturgeſetze. So iſt es z. E. ein Princip des poſitiven Rechts, daß man im Staate friedlich leben ſoll; daraus folgt nicht nothwendig, daß jeder ein beſonderes Eigenthum haben müſſe: denn es könnte auch bei vollkommener Gemeinſchaft der Güter Frieden herrſchen; allein das beſondere Eigenthum trägt doch ſehr viel zum Frieden bei und er kann ohne daſſelbe nicht wohl beſtehen. So iſt es faſt mit allen poſitiven Rechten *). Man könnte aber die Einwendung machen, daß doch die Gebote der zweiten Tafel deswegen ſtrenge, indiſpenſable Naturgeſetze ſeyen, weil ſchon die Natur ſie vorſchreibe, weil ſie ſich alle in der Liebe des Nächſten vereinigen, weil dieſe aus der Liebe Gottes folge, weil Jeſus und die Apoſtel dieſe beiden Gebote für die erſten und vornehmſten und für die Summe aller Gebote erklären, weil die Liebe zu Gott nur dann vollkommen ſey, wenn man wolle, daß er auch von anderen Menſchen geliebt werde und durch eben dies

*) Quod licet sit aliquod principium, quod est fundamentum in condendo alias leges vel jura, tamen ex illo principio non simpliciter sequuntur leges positivae, sed declarant sive explicant illud principium, quantum ad certas particulas, quae explicationes consonant principio naturali universali l. c.

Wollen auch andere Menſchen von uns geliebt werden. Darauf aber läßt ſich antworten: Das Gebot der Liebe Gottes gehört als ſchlechthin affirmativ vielleicht nicht zum Naturgeſetz, ſondern nur als negativ, ſofern es das Gegentheil verbietet: denn nicht zu haſſen, iſt ſtrenges Naturgeſetz, wie dann auch auf der erſten Tafel alles negativ ausgedrückt wird. Aus dieſem negativen Gebote aber folgt nicht, daß man Gott lieben ſolle. Aus dem Gebote der Liebe Gottes folgt auch nicht das nothwendige Wollen, daß der Nächſte Gott lieben ſoll. Gott iſt das höchſte und gemeinſchaftliche Gut, wir müſſen aber nicht nothwendig wollen, daß dieſes Gut auch einem andern zu Theil werde, wenn es uns nicht gefällt, daß es ihm eigen werde, gleichwie auch Gott durch die Prädeſtination dem Einen ein Gut beſtimmt, was er dem andern nicht beſtimmt. Die Vollkommenheit der Liebe zu Gott bringt es nicht mit ſich, daß wir wollen, daß alle Menſchen Gott lieben ſollen, weil es aus dem Naturgeſetze nicht gewiß iſt, weſſen Liebe Gott angenehm ſey. Und wenn es auch ein ſtrenges Naturgeſetz wäre, zu wollen, daß der Nächſte Gott liebe, weil eben darinn die Nächſtenliebe beſtehe, ſo würden doch daraus die Gebote der zweiten Tafel noch nicht folgen, weil wir wollen können, daß der Nächſte Gott liebe, und doch auch zugleich nicht wollen, daß er gewiſſe Güter beſitze z. E. das Leben, das Eigenthum. Es würde alſo nicht folgen, daß man nicht ſtehlen ꝛc. dürfe. Durch Jeſum und die Apoſtel aber hat Gott die Nächſtenliebe über die Principien des Naturgeſetzes ausgedehnt, welches nur fordert, daß der Nächſte Gott lieben ſoll, da hingegen das

Chriſtenthum verlangt, man ſolle wollen, daß der Nächſte gewiſſe Güter beſitze und daß die entgegengeſetzten Uebel ferne von ihm ſeyen. Und nach dieſer Erklärung iſt es wahr, daß, wer den Nächſten liebt, das ganze Geſetz erfüllt *).

Aus allem dieſem ergeben ſich folgende philoſophiſche Grundſätze: Gott hat allerdings gewiſſe unabänderliche Naturgeſetze gegeben, von welchen er nicht diſpenſiren kann, allein er muß dieſen Geſetzen als praktiſchen Wahrheiten nicht nothwendig beiſtimmen, er hängt nicht von ihnen ab, er iſt vollkommen frei, er ſtimmt ihnen mit Freiheit bei und macht ſie dadurch wahr. Er kann aber auch Geſetze, die er gegeben hat, aufheben, abändern, erweitern, näher erklären, erweitern und beſchränken. Die Moral fließt alſo aus dem freien und zufälligen Willen Gottes ab.

Demnächſt verdient es Aufmerkſamkeit, wie Scotus die Frage auflöst: Ob jede Handlung nur

*) Verum est igitur, quod diligens proximum legem implevit, eo modo scilicet, quo lex explicata est debere servari: licet non eo modo, quo dilectio proximi concluditur ex primis principiis legis naturae. Et a simili tota lex, quantum ad secundam tabulam, et prophetae pendent ex hoc praecepto: Diliges proximum tuum si aut te ipsum — intelligendo tale praeceptum, non ut sequitur ex primo principio practico legis naturae, sed ut legislator intendit debere illud servari, prout explicatur in praeceptis secundae tabulae.

durch ihren Zweck gut ſey *)? Für die Bejahung laſſen ſich folgende Gründe anführen, 1. Auguſtinus ſagt: der Zweck macht ein gutes Werk aus 2. die Handlung des Verſtehens oder Erkennens wird durch ihr Princip wahr, bei einer praktiſchen Handlung aber iſt der Zweck eben das, was dort das Princip iſt; 3. die Moralität kommt nur von Einer Urſache her, dieſe aber kann keine andere, als ihr Zweck ſeyn. Für die Verneinung läßt ſich anführen, daß Auguſtinus anderswo ſagt: Viele Handlungen ſind nicht gut, auch wenn ſie wegen eines guten Zwecks geſchehen. Zur Auflöſung der Frage dient Folgendes. Die Güte einer moraliſchen Handlung entſteht aus dem Aggregate aller Dinge, welche ihr nach der rechten Vernunft zukommen. Da nun die Vernunft vorſchreibt, daß der Handlung ein beſtimmtes Subject und Object, eine beſtimmte Weiſe und andere Umſtände zukommen, ſo entſpringt die vollkommene Güte nicht aus dem Zwecke allein, ſondern der 1. Grund ihrer Güte liegt darinn, daß die Handlung dem Handelnden angemeſſen iſt; dadurch wird die Handlung moraliſch, weil ſie frei iſt und dies iſt guten und böſen Handlungen gemeinſchaftlich, denn die Handlungen werden nur dadurch rühmlich oder tadelhaft, daß ſie aus dem Willen kommen — 2. die Handlung muß ihrem Objecte angemeſſen ſeyn, alsdann iſt ſie im Allgemeinen gut und indifferent in Anſehung des moraliſchen Werths, der aus beſonderen Umſtän-

*) L. II. dist. 40. qu. unica.

den hergenommen wird 3. der erſte Umſtand iſt ihr Zweck, daß ſie nämlich aus Liebe zu Gott geſchehen ſoll 4. kommen noch die Umſtände der Form, der Zeit, des Orts ꝛc. hinzu. Wie nun Scotus die Gründe, welche dieſer Behauptung entgegenſtehen, widerlegt, dabei wollen wir uns nicht aufhalten, das aber verdient noch beſonders bemerkt zu werden, wie er die Frage beantwortet: Ob eine Handlung indifferent ſeyn könne *)? Er nimmt wirklich indifferente Handlungen im Individuellen an. Gute Handlungen läßt er aus Liebe zu Gott und böſe aus ihrer Abweſenheit oder ihrem Gegentheile entſpringen. Die Liebe zu Gott aber kann ſich nach ſeiner Meinung auf die Handlungen beziehen 1. actuell, wenn man dabei an Gott denkt und etwas aus Liebe zu ihm will und thut 2. Virtuell, wenn in den Willen die Kraft gekommen iſt, aus Liebe zu Gott zu handeln und er mit dieſer Kraft handelt, ohne jedoch bei der Handlung wirklich an Gott zu denken und Liebe zu ihm zu empfinden. Nun hält er es für wahrſcheinlich, daß es indifferente Handlungen gebe, welche weder etwas Sündliches noch etwas Gutes an ſich haben: denn, ſagt er, Gott hat uns nicht verpflichtet, alle unſere Handlungen unaufhörlich actuell und virtuell auf ihn zu beziehen, welches uns auch nicht möglich iſt und doch haben auch ſolche Handlungen nichts Verdienſtliches an ſich.

Nun iſt noch an Beiſpielen zu zeigen, wie dieſer Scholaſtiker ſpecielle moraliſche Lehren abhandelt.

*) L. II. dist. 41. qu. unica.

Iſt jede Lüge eine Sünde *)? Auguſtinus hält jede für eine Todſünde, weil ſie mit dem Naturgeſetze, daß wir andern nicht thun ſollen, was wir nicht wollen, daß ſie uns thun, und mit der Wahrhaftigkeit, die unter der Gerechtigkeit enthalten iſt, ſtreitet, weil ſie ein Misbrauch der Sprache iſt, weil es thöricht iſt, demjenigen noch zu glauben, welcher lügen darf, und ohne Glauben alles Verkehr und Mittheilen unter den Menſchen aufhören würde, alſo diejenigen, welchen man glauben ſoll, nicht lügen dürfen. Einige geben auch den Grund an: weil die Lüge nothwendig von Gott, welcher die Wahrheit iſt, abwende. Dawider aber kann man einwenden, daß die Lüge nicht unmittelbar der ewigen, urſprünglichen Wahrheit, ſondern nur der Wahrheit der einzelnen Sache, in Anſehung deren gelogen wird, zuwider ſey. Andere z. E. Thomas ſagen: Eine an ſich böſe Handlung kann nie eine gute werden, weil kein hinzukommender Umſtand ihre innere Unſittlichkeit aufheben kann; das Lügen aber iſt eine ſolche Handlung, weil es kein Gegenſtand für den Actus des Redens iſt, welchem nur die Wahrheit oder das für wahr Gehaltene zukommt. Dawider aber kann man einwenden: Das Tödten iſt auch an ſich verboten und doch wird es unter gewiſſen Umſtänden erlaubt, ja verdienſtlich; es iſt auch ein geringeres Uebel, dem Nächſten eine wahre Meinung zu nehmen oder gelegenheitlich eine falſche beizubrin-

*) Lib. III. dist. 33.

gen, als ſich das leibliche Leben zu nehmen, ja es iſt faſt kein Vergleich. Andere z. E. Bonaventura behaupten, daß das Lügen böſe und indiſpenſabel ſey, weil es mit der ſtets böſen Abſicht, andere zu täuſchen, verknüpft iſt. Die Schadenlüge ſchadet entweder dem, welchen man belügt, oder dem, über welchen man lügt. Immer iſt es eine Todſünde, wenn es aus Vorſatz geſchieht, doch hat es Grade der Schuld an ſich, welche vom größeren oder geringeren Schaden und von dem Werthe des Guts, das dem Nächſten durch die Lüge entzogen wird, abhängen. Die Dienſtlüge ſchadet niemand und iſt jemand nützlich. Es iſt ein Scherz, wenn man eine Fabel erzählt, von welcher alle Zuhörer wiſſen, daß ſie nicht wahr ſey und welche auch nicht als wahr erzählt wird, da wird der Hörende nicht betrogen und der Redende will nicht betrügen; die Rede iſt an ſich nicht betrüglich, weil ſie nicht ſo beſchaffen iſt, als wenn ſie geglaubt werden ſollte. Die Scherzlüge aber beſteht darinn, daß man einen durch Scherze zu betrügen beabſichtiget, jedoch ohne daß ihm ein großer Schaden gebracht wird. Man gibt gewöhnlich zu, daß weder die Scherz- noch die Dienſtlügen bei Unvollkommenen Todſünden ſeyen, weil ſie an ſich nicht mit der Liebe, noch mit irgend etwas, was zum Zuſtande ſolcher Perſonen gehört, ſtreiten; einige aber ſagen, daß bei Vollkommenen beiderlei Lügen Todſünden ſeyen, weil ſie ihnen das Anſehen rauben, ſo daß man ihnen nicht mehr glaubt, weil ſie dadurch ihren Stand in Verachtung bringen und andern ein ſchädliches Aergerniß geben. Allein dawider

iſt, daß kein Umſtand das, was verzeihliche Sünde in dem einen iſt, zur Todſünde in dem andern machen kann, wenn nicht dieſer nothwendig zu demjenigen verpflichtet iſt, wozu der andere nicht verpflichtet iſt. Der Vollkommnere aber hat ſich nicht mehr als ein anderer Chriſt zur Wahrhaftigkeit durch Gelübde oder Eid verpflichtet. Man kann übrigens hier eine Diſtinction machen. Es gibt Vollkommne, die ſich im Stande der Uebung der Vollkommenheit befinden, wie Prälaten, andere, die ſich im Stande der Erlangung derſelben befinden, wie die Mönche. Von den erſten kann man zugeben, daß in den Handlungen, welche ihnen in Anſehung ihres Standes der Vollkommenheit zukommen, im Lehren, Richten, Predigen, jede Lüge bei ihnen eine Todſünde seyn würde, weil ſie der Lehre, die ſie predigen, das Anſehen nimmt. Wenn ein Prälat in der Predigt eine Scherzlüge einmiſcht, ſo kann jeder an Allem, was er ſagt, wie an der Lüge, zweifeln. Eben ſo iſt es auch, wenn der Prälat zu Gericht ſitzt. Doch ſcheint eine einige Scherz- oder Dienſtlüge das Anſehen des Predigers oder Richters nicht zu hindern, ſondern nur die wiederholte und die Gewohnheit, ſo zu lügen. Da aber nach den Rechten eine zum zweitenmale wiederholte Handlung die Gewohnheit einführt, ſo folgt, daß die zweite Lüge eine Todſünde ſey und nicht die erſte, da doch die zweite der erſten gleich iſt. Wie dem auch ſey, das Lügen bei anderen Handlungen, als bei dem Lehren, Predigen und Richten, würde für ſolche Menſchen keine Tod-

ſünde ſeyn, ausgenommen das dadurch gegebene Aergerniß. Diejenige, welche erſt im Stande der zu lernenden Vollkommenheit ſind, ſind nicht mehr verpflichtet, Dienſt- und Scherz-Lügen zu vermeiden, als andere: denn ſie haben deshalb kein Gelübde gethan. Ein ſolcher ſcheint alſo nicht tödtlicher durch eine Dienſt- oder Scherz-Lüge zu ſündigen, als ein anderer Chriſt, ausgenommen vielleicht wegen des Aergerniſſes, weil Unvollkommene durch die Lüge einer ſolchen Perſon mehr, als durch die einer gewöhnlichen, geärgert werden können. Allein die Sittlichkeit der Handlungen darf auch nicht nach dem erfolgenden oder nicht erfolgenden Aergerniſſe beurtheilt werden. Die Verſtellung iſt eine Lüge der That und zuweilen erlaubt. Es gibt verſchiedene Gattungen derſelben. Die 1. beſteht darinn, daß man durch Zeichen zu erkennen gibt, daß man Güter an ſich habe, die man nicht hat, wie wenn man durch Kniebeugen und Gebete eine Andacht anzeigen will, die man nicht hat; das iſt Hypokriſie und Sünde, oft Todſünde; die 2. wenn man ſich ſtellt, daß man Uebel nicht an ſich habe, iſt wiederum zweifach und zwar a) wenn man Zeichen, die den Uebeln, welche man an ſich hat, entgegengeſetzt ſind, von ſich gibt *). Das iſt Hypocriſie und oft Todſünde. b) Wenn man diejenigen Zeichen nicht von ſich gibt,

*) Das wird mit dem Beiſpiele erläutert: Si aliquis luxuriosus, audiens loqui de mulieribus, spuat in signum castitatis, ostendens se habere oppositum in corde.

welche jenen Uebeln gewöhnlich zu folgen pflegen. Das iſt aber kein Uebel, ja, wenn im Uebel etwas Löbliches ſeyn kann, löblich, weil es tadelhaft iſt, ſeine eigene Sünde anzukündigen. Denn unerachtet es ein Uebel iſt, daß das Uebel im Herzen ſey, ſo heißt es doch Uebel zum Uebel hinzufügen, noch ein äußeres übles Zeichen hinzuzufügen. In indifferenten Dingen kann 1. einer etwas thun, was ſeiner Natur nach Zeichen von etwas Vorhergegangenem iſt, ohne daß dies jedoch jetzt vorhergegangen iſt. Z. E. Schwitzen iſt der Natur der Sache ein Zeichen von Ermüdung und Erhitzung; es kann ſich aber einer auch, ohne daß jene vorhergegangen iſt, in Schweiß verſetzen, wie dann gewiſſe Menſchen, welche Leibeskünſte machen, ihre Körper zu Bewegungen gebrauchen, welche Diſpoſitionen anzeigen, die nicht in ihnen ſind und nicht vorhergegangen ſind. Dieſe Verſtellung mag bei einigen böſe ſeyn, doch nicht in hohem Grade; 2. es kann einer etwas thun, was ſeiner Natur nach kein Zeichen iſt, wovon er aber weiß, daß es von andern als ein Zeichen genommen werden wird; z. E. ſo ſchäumen, daß der Speichel am Barte herabläuft, iſt an ſich kein Zeichen der Raſerei, doch kann einer wiſſen, daß es von anderen dafür gehalten werde, weil es in ſolcher Gegend das gewöhnliche Zeichen davon iſt. Das iſt noch keine Sünde; ſo war die Verſtellung Davids; die des Jehu aber war mit einer Schadenlüge verknüpft, ohnerachtet ſie auch eine gute Abſicht hatte.

Man bemerkt in dieſer Unterſuchung ein beſtän-

diges Geben und Nehmen, hie und da ein ſkeptiſches Verfahren und überall ein Beſtreben, die Strenge der Grundſätze des Thomas auch in dieſer Materie zu erſchüttern.

Ein anderes Beiſpiel iſt die Auflöſung der Frage: Ob jeder Meineid eine Todſünde ſey *)? Daß nicht jeder eine Todſünde ſey, beweist man damit: Es kann einer etwas ſchwören, was zu erfüllen unerlaubt iſt, ja ſelbſt eine Todſünde wäre; einen erzwungenen Eid braucht man nicht zu halten, und einen hinterliſtigen auch nicht, weil niemand ſich verpflichtet, wenn er nicht die Abſicht hat, ſich zu verpflichten. Vor allen Dingen kommt es darauf an, was ein Eid ſey. Ein Eid iſt eine Verſicherung eines Menſchen, daß etwas wahr ſey, wobei Gott, der wahrhaftig und allwiſſend iſt, zum Zeugen genommen wird. Daraus folgt, daß der Meineid eine Todſünde ſey: denn es ſtreitet mit der Ehrerbietung gegen Gott, ihn zum Zeugen der Unwahrheit, oder als einen, der die Wahrheit nicht weiß, oder als einen, der die Unwahrheit bezeugen will, aufzufordern. Iſt aber der unvorſetzliche Meineid eine Todſünde? Die gemeine Meinung iſt, daß Ein leichtſinniger Meineid keine Todſünde ſey, wohl aber die Gewohnheit des Meineids und dies ſcheint deswegen behauptet werden zu können, weil eine aus vielen Handlungen erzeugte Fertigkeit zu ſündlicheren Handlungen, als die vorhergehende, diſponirt. Da-

*) L. III. dist. 39. qu. unic.

wider kann man einwenden: Wenn die erſte Handlung des Meineids keine Todſünde iſt, ſo kann es auch eine andere, aus Gewohnheit entſprungene, nicht ſeyn, weil eine diſponirende Gewohnheit die Schuld nicht vergrößern kann. Eine Gewohnheit kann nicht mit einer ſchwereren Schuld verknüpft ſeyn, als die Handlungen, aus welchen ſie entſpringt, ſie zieht ja ſelbſt ihre Schuldbarkeit nur aus den einzelnen Handlungen, da nun dieſe verzeihlich ſind, ſo wird es auch die daraus entſtehende Gewohnheit ſeyn. Die Gewohnheit macht den Meineid nicht vorſetzlich, er wird alſo, wenn man ihn auch noch ſo oft wiederholt, noch keine Todſünde. Allein darauf läßt ſich antworten: durch die Gewohnheit kann einer die Leichtigkeit erlangen, an die Unſittlichkeit der Handlung zu denken, wenn auch nur ſchnell und vorübergehend und dadurch wird die Schuld vergrößert. Begeht aber derjenige eine Todſünde, welcher etwas beſchwört, was er für wahr hält, was er aber doch nicht gewiß weiß, ſondern worüber er nur eine Meinung hat? Derjenige, welchem man ſchwört, nimmt entweder den Eidſchwur als ſchlechthin bekräftigend oder nur als wahrſcheinlich bewegend, dem, was beſchworen wird, zu glauben. Im erſten Falle begeht der, welcher etwas, was ihm nur im geringſten zweifelhaft iſt, beſchwört, als wenn er es gewiß wüßte, eine Todſünde. So ſind alle gerichtliche Eidſchwüre zu verſtehen, nach welchen ein Urtheilsſpruch gefällt wird, welcher nicht gefällt werden durfte, wenn nicht etwas durch einen Eidſchwur als gewiß be-

kräftiget worden wäre. So darf das Todesurtheil nur wegen eines gewiſſen Verbrechens ausgeſprochen werden. Wenn alſo einer das Verbrechen eines andern eidlich bezeugt ohne deſſelben gewiß zu ſeyn, und zwar vor einem Gerichte, wo nach einem poſitiven Geſetze oder dem Herkommen das Todesurtheil erfolgt, ſo ſündigt er tödtlich. Etwas Anderes iſt es, wo ausdrücklich ein Credulitätseid abgelegt wird, wie bei Beförderungen geſchworen zu werden pflegt, daß man einen zu einem Amte fähig und würdig halte. Der Eid bezieht ſich entweder auf das Vergangene oder Gegenwärtige oder Zukünftige. In den beiden erſten Fällen heißt er der Bekräftigungseid, mag er nun eine Bejahung oder Verneinung in ſich ſchließen, im dritten Falle der Verſprechungseid. Eben ſo vielfach iſt der Meineid. Der Verſprechungsmeineid iſt 1) hinterliſtig, wenn der Schwörende die Abſicht nicht hat, ſich zu dem zu verpflichten und das zu halten was er beſchwört. Ein ſolcher ſündigt tödtlich im Actus des Schwörens ſelbſt, indem er Gott zum Zeugen ſeines Vorſatzes, etwas zu erfüllen, auffordert, da er doch das Nichterfüllen bezweckt. Uebrigens verpflichtet ein ſolcher Eid nicht, weil keiner verpflichtet wird, der nicht die Abſicht hat, ſich zu verpflichten. 2) unvorſichtig, welcher wieder mehrfach iſt a) entweder iſt ſein Gegenſtand unerlaubt, wie wenn einer ſchwört, daß er tödten wolle. Ein ſolcher Eid verpflichtet nicht; wenn aber einer denſelben mit der Abſicht, ihn nicht zu halten, geſchworen hat, ſo ſündigt er tödtlich, weil er Gott zum Zeugen der Falſch-

heit aufgerufen hat; hat er aber die Abſicht gehabt, den Eid zu erfüllen, ſo ſündigt er auch tödtlich, weil tödtlich ſündigen wollen, ſchon tödtlich ſündigen iſt. Ein ſolcher Menſch begeht alſo auf alle Weiſe im Actus des Schwörens ſelbſt eine Todſünde, oder er bezieht ſich b) auf einen Gegenſtand, der an ſich erlaubt, aber als Gegenſtand des Eids unerlaubt iſt, wie wenn z. E. einer die Werke der Vollkommenheit abſchwört, es iſt zwar erlaubt, ſolche Werke nicht zu vollbringen, nicht aber, den feſten Willen zu haben, ſie niemals zu thun, alſo der Bewegung des heiligen Geiſts ſich zu widerſetzen. c) Wenn einer ſchwört etwas thun zu wollen, was er nicht thun kann, ohnerachtet er bei dem Schwure glaubte, es thun zu können, ſo iſt er verpflichtet, es wo möglich zu thun, wenn er es aber nicht kann, ſo iſt er entſchuldiget. Der Verſprechungseid iſt 3) erzwungen — oder 4) ohne alle dieſe Eigenſchaften; da verpflichtet er, niemals einen Willen zu haben, welcher dem entgegengeſetzt iſt, was man beſchworen hat. Es iſt keine Sünde, die Erfüllung wegen gewiſſer Umſtände aufzuſchieben, aber der Meineid fängt eben ſo bald an, als man den Willen hat, das Beſchworene nicht zu erfüllen.

Damit ſind nun zugleich auch Beiſpiele gegeben, in welcher Form, Manier, Ordnung, Entwickelung die Scholaſtiker moraliſche Lehren abzuhandeln pflegten. Verbindet man damit das, was früher von der Moral anderer Scholaſtiker, von ihrem Inhalte und ihrer ſyſtematiſchen Gliederung vorgekommen iſt, ſo

wird man ſich einen hinreichenden Begriff von der ſcholaſtiſchen philoſophiſchen Ethik machen können.

Uebrigens verdient von Duns Scotus noch beſonders bemerkt zu werden, daß er nicht nur überhaupt die menſchliche Freiheit im Sinne des Indeterminismus lehrte, ſondern auch ausdrücklich behauptete, daß der Menſch, ohngeachtet ſeiner angeborenen ſittlichen Schwäche, noch Kräfte zum Guten übrig habe, daß er auch durch eigene Kraft ohne einen von Gott eingegoſſenen Habitus Gott über Alles lieben könne und daß die ethiſchen Tugenden auch ohne die theologiſchen, den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, wahre Tugenden ſeyn können *).

Die Scholaſtiker waren insgeſammt mehr oder weniger zugleich Myſtiker. Man ſieht dies ſchon daraus, weil ſie das höchſte Gut des Menſchen im Anſchauen und Genießen Gottes und in der damit verbundenen Seeligkeit ſetzten. Anſelm, Albert und andere verfaßten auch beſondere myſtiſche Schrif-

*) S. mein Programm de theologia morali Scholasticorum. Goett. 1812. Von des Duns Scotus Quaestt. in libros sententiarum hat man eine ſo treffliche Ausgabe, wie nicht leicht von einem anderen ſcholaſtiſchen Werke. Sie iſt von einem Franciſcaner Hugo Cavellus und Antverp. 1620. in 2. Folianten herausgekommen. Sie enthält einen kritiſch genau berichtigten Text, gelehrte Noten, worinn auch die Meinungen anderer Scholaſtiker von denſelben Gegenſtänden angeführt werden, und pünctliche Indices.

ten. Des Dionyſius des Areopagiten angeb-liche Schriften gebrauchten ſie fleißig und führten oft Autoritäten aus ihnen an. Mehrere zeigten auch aus-drücklich, daß und wie der Myſticismus mit der Scholaſtik zu vereinigen ſey. In dieſer Rückſicht ſind beſonders Richard von St. Victor und Bona-ventura merkwürdig. Wir betrachten jedoch ihre Lehre hier nur in Beziehung auf die Moralphiloſophie.

Richard betrachtet das Sittliche als Gegenſtand der philoſophiſchen Erkenntniß und der myſtiſchen Anſchauung. Er nimmt einen beſonderen Theil der Philoſophie an, den er Practica nennt und in Ethik, Oekonomik und Politik eintheilt *). Er nimmt eine natürliche Anlage und Neigung in dem Menſchen an, Gott, das höchſte Gut, zu erkennen und zu lieben, durch Erkenntniß und Liebe mit ihm vereint und ſee-lig zu werden **). Er rechnet auch das Denken und Nachforſchen zur Anſchauung und nimmt verſchiedene Stuffen von dieſer an. Man ſchaut nach ſeiner Lehre durch Imagination, durch Ver-nunft, durch noch etwas Höheres, die Intelli-genz, an. Der höchſte Grad iſt die mit Bewunde-rung, Entzückung und innigſter Liebe verbundene myſtiſche Anſchauung Gottes, durch welche zugleich alles Sittlichgute erkannt und die Seele gereiniget wird. Die Anſchauung überhaupt iſt eine göttliche Erleuchtung und Erhebung des Menſchen. Die Er-

*) Tractatus excerptionum L. I. c. 23.

**) L. c. I, 2.

kenntniß des Guten iſt bei dem Menſchen durch die Sünde verdunkelt, ſeine Freiheit durch denſelben Grund geſchwächt, nur der Schöpfer kann wieder Licht in die Erkenntniß und Kraft in den freien Willen bringen und das menſchliche Gemüth durch die Anſchauung zu ſich erheben. Die Tugendübung bereitet übrigens zur Anſchauung vor und dieſe erhöht und vollendet die Tugend *). Bonaventura betrachtet alle Dinge in der Welt als Offenbarungen Gottes, als einen Spiegel, in welchem man Gottes Seyn und Natur anſchaue, und ihre verſchiedene Claſſen als eben ſo viele Stuffen, durch welche der Geiſt und das Herz des Menſchen ſich zu Gott, dem höchſten Gute, und zur Vereinigung mit ihm erheben ſoll. Er zeigt dies an allen Theilen der Körperwelt, an allen Geiſtes- und Seelenkräften des Menſchen **).

Doch gab es auch einen Gegenſatz zwiſchen gewiſſen Scholaſtikern und gewiſſen Myſtikern und dieſe letzten waren eine von den Urſachen des ſinkenden Anſehens der Scholaſtik. Jener Gegenſatz aber hat eine weit allgemeinere Beziehung auf die Philoſophie und auf die poſitive Theologie, als daß er hier in der Geſchichte der Moralphiloſophie weiter ins Licht geſetzt werden könnte und eben ſo liegt es auch hier

*) Richardi Benjamin minor de praeparatione animae ad contemplationem c. 1—3. 20. 33. 78 ss. De contemplat. L. I. c. 3. 4. 6. II, 14. 17. s. III, 9. 14 ss.

**) Itinerarium mentis in Deum.

außer meinem Wege, alle die Urſachen auszuführen, durch welche die Scholaſtik in dem lange behaupteten Anſehen und Einfluſſe eingeſchränkt und geſchwächt wurde. Hier kommt nur in Betracht, was die Urſachen, welche die Autorität der alten Scholaſtik erſchütterten und den Zuſtand der Philoſophie abänderten, für einen Einfluß auf die philoſophiſche Moral hatten.

Man hatte ſich auch in der Ethik bisher zwar nicht ganz ausſchließend an die Philoſophie des Ariſtoteles gehalten. Die Schriften der Scholaſtiker beweiſen es, daß man in der That auch mit anderen Moralphiloſophen des Alterthums bekannt war, wenn auch nicht aus den Quellen ſelbſt, doch aus Ueberſetzungen und aus Anführungen und Nachrichten der Kirchenväter. Allein Ariſtoteles hatte doch unter allen das höchſte Anſehen, er wurde faſt als unfehlbar betrachtet, ſeine Philoſophie war in die eingeführte Kirchenlehre und Hierarchie eingedrungen und war gleichſam ein Beſtandtheil und eine Stütze derſelben geworden. Abweichung von derſelben galt in manchen Stücken als Ketzerei. Man wußte auch von ihr weit mehr, als von anderen philoſophiſchen Syſtemen und hielt ſie auch deswegen vorzugsweiſe für die Philoſophie. Manche möchten ſonſt wohl anders geurtheilt haben, wenn ſie auch andere Philoſophen gekannt hätten, aber ſie kannten nur ihn. Die Wiederherſtellung des Studiums der meiſten griechiſchen und römiſchen Claſſiker in der Urſprache, die am Ende des 14. und im Anfang des 15.

Jahrhunderts vom Oriente her im Occidente erfolgte, erſchütterte die Autorität des Ariſtoteles und der Scholaſtik ſehr mächtig, auch in Beziehung auf die Ethik. Man lernte den Ariſtoteles ſelbſt jetzt aus den Quellen weit vollſtändiger und richtiger kennen, als vorher aus Ueberſetzungen und Commentaren, man erhielt einen reineren Begriff von dem ganzen Manne, von dem Sinne und Umfange ſeiner Philoſophie. Man wurde aber auch mit den Philoſophemen anderer Weiſen des Alterthums bekannt, lernte auch ihren Werth ſchätzen, ſie mit den Ariſtoteliſchen vergleichen und prüfen. Die gebieteriſche Herrſchaft des Ariſtoteles ſank dadurch immer mehr, die Vielſeitigkeit und Freiheit im Denken gewann, der Geſichtskreis und das Urtheil erweiterten ſich, die Kenntniſſe vervielfältigten ſich, der Geiſt der Alten und ihre äſthetiſche Schönheit öffneten ſich Vielen und theilten ſich mit, es entſtand ſelbſt bei Manchen eine hohe Begeiſterung und Bewunderung für ſie. Man fand, daß einſt unter Griechen und Römern viele verſchiedene philoſophiſche Syſteme neben und nacheinander beſtanden hätten und daß keines eine deſpotiſche Herrſchaft behauptet hätte. Ein ähnliches Zeitalter wurde jetzt unter den Chriſten zurückgeführt. Das Gewicht des Ariſtoteles wurde nicht aufgehoben, aber gemäßiget und es entſtand jetzt eine Secte reinerer Peripatetiker. Andere hielten es mit dem Plato, um ſo mehr, da ſeine Lehre mehr mit dem Chriſtenthum übereinſtimmte, als irgend eine andere Philoſophie des Alterthums. Für ihn entſtand jetzt bei vielen ein wahrer Enthuſiasmus. Zu Flo-

renz wurde eine Akademie für die Platoniſche Philoſophie durch Cosmo Medici geſtiftet. Marſilius Ficinus, ein gründlicher Kenner der griechiſchen Sprache, welcher die Schriften des Plato tief ſtudirt und ins Lateiniſche überſetzt hatte, wurde der vornehmſte Aufſeher und Leiter dieſer Anſtalt. Die Mitglieder derſelben belehrten ſich über die Platoniſche Philoſophie, ſprachen und ſtritten darüber, ſuchten ſich mit ihrem Geiſte zu durchdringen und ſich durch dieſelbe zu erheben und zu bilden. Es wurden in ihren Verſammlungen Stellen aus Plato's Werken vorgeleſen und Vorträge darüber gehalten, die man wohl philoſophiſch-Platoniſche Predigten nennen könnte. Ficinus hatte eine ſolche Verehrung für dieſen Weltweiſen, daß er behauptete, ſeine Schriften verdienen in chriſtlichen Kirchen vorgeleſen und erklärt zu werden. Ariſtoteles und Plato blieben immer die Hauptphiloſophen, man ſtritt aber viel darüber, welcher von ihnen den Vorzug verdiene. Es gab auch ſolche, welche ſich beſtrebten, die Syſteme dieſer beiden Philoſophen zu vereinigen. Die Reformatoren wollten mit der alten Kirchenlehre und Hierarchie zugleich auch das Anſehen des Ariſtoteles und der Scholaſtik zertrümmern. Ihre Grundſätze waren der philoſophiſchen Moral nicht günſtig, ſondern eher zuwider. Luther erklärte ſich ſehr ſtark wider die Ethik des Ariſtoteles, ſo wie deſſen Schriften überhaupt. "Der blinde heidniſche Meiſter Ariſtoteles, ſagte er, regiert weiter denn Chriſtus. Hier wäre mein Rath, daß die Bücher Aristotelis Physicorum, Me-

taphyſicae, de anima, Ethicorum, welches bisher die beſten gehalten, ganz würden abgethan, mit allen andern, ſo von natürlichen Dingen ſich rühmen, ſo doch nichts darinn mag gelehrt werden, weder von natürlichen, noch geiſtlichen Dingen. — Es thut mir wehe in meinem Herzen, daß der verdammte hochmüthige, ſchalkhaftige Heide mit ſeinen falſchen Worten ſo viele der beſten Chriſten verführt und genarret hat. — Lehrte doch der elende Menſch in ſeinem beſten Buche de anima, daß die Seele ſterblich ſey mit dem Körper. — Deſſelben gleichen das Buch Ethicorum, ärger denn kein Buch, ſtraks der Gnaden Gottes und chriſtlichen Tugenden entgegen iſt, das doch auch der beſten eines wird gerechnet *)." Er ſprach dem Menſchen die Freiheit und das natürliche Vermögen gänzlich ab, irgend etwas wahrhaft Gutes und Gott wohlgefälliges in ſich hervorzubringen und zu thun. Er gab zu, daß die Vernunſt Urſache von Tugenden ſey, jedoch nur von äußeren und bürgerlichen Tugenden, von Künſten und Handwerkern, aber leugnet es in Anſehung oberer und höherer Dinge und behauptet, daß in ſolchen die Vernunft Gott feind und von ſeinem Willen abgekehrt ſey. Er geſteht zu, daß Gott den Menſchen ſeine Gebote ins Herz geſchrieben, allein er lehrt zugleich, daß ſie durch die Sünde verdunkelt, verblichen, unterdrückt und unkenntlich geworden ſeyen, daß ſelbſt alsdann, wenn der Menſch ſie erkenne, er ſie doch nicht halten, ſondern nur ſeine Sünden darinn erken-

---

*) Werke Jena 1560. Th. I. S. 310.

nen könne. Er ſagt in einer Diſputation wider die Theologie der Schullehrer und Träume des Ariſtoteles, daß der heidniſchen Weltweiſen und namentlich des Ariſtoteles Sittenlehre ſchlecht ſey und der Gnade entgegenſtehe, daß es gar keine gute Geſetze gebe, weil die Geſetze überhaupt den Menſchen nicht gut machen können, daß keine ſittliche Tugend ohne Hoffart oder Traurigkeit, alſo ohne Sünde ſey, daß die moraliſchgute Geſinnung unnütz, ja unmöglich ſey und daß nur der Glaube die Seele und die Werke gut mache. Er beſtreitet ausdrücklich die Pelagianer und Semipelagianer und lehrte wider ſie, daß der Wille des Menſchen von Natur der Sünde unterworfen ſey, daß der Menſch von ſich ſelbſt Gutes weder wollen, noch gedenken, noch thun könne. Nur in äußerlichen Dingen, in der Erfüllung der Pflichten der Ehrbarkeit und des bürgerlichen Lebens ſchrieb er dem Menſchen ein natürliches Freiheitsvermögen zu, aber zur Heiligung des Herzens, zur wahren Gottſeeligkeit, zur Erwerbung der Gerechtigkeit vor Gott, auch zur Erfüllung der äußeren Gebote aus Liebe zu Gott, ſprach er ihm alles eigene Vermögen gänzlich ab *). Selbſt eine Schrift, welche ein ſymboliſches Buch der evangeliſchen Kirche wurde, die Apologie der Aug-

*) Ich habe die hiehergehörigen Stellen aus Luthers Schriften in meiner Geſchichte der chriſtl. Moral ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften. Gött. 1808. S. 202—206. nachgewieſen.

ſpurgiſchen Confeſſion beſchwert ſich über diejenige, welche über die Evangeliſche deswegen ſpotten, weil ſie eine andere, als die philoſophiſche Gerechtigkeit lehren, über die Prediger, welche das Evangelium zurückſetzen und des Ariſtoteles Ethik auf der Kanzel erklären, über gewiſſe Bücher, worinn gezeigt wird, wie Ausſprüche Jeſu, des Sokrates, Zeno und anderer fein übereinſtimmen, wie wenn Jeſus gekommen wäre, Geſetze zu geben, durch deren Erfüllung wir Vergebung der Sünden verdienen ſollten und nicht vielmehr deswegen, um Gnade anzukündigen und den heiligen Geiſt durch ſein Verdienſt und Blut erſt auszutheilen *). Dieſe Grundſätze mußten Vorurtheile wider alle philoſophiſche Ethik erregen. Dieſe konnte ihnen zufolge nicht einmal eine ſichere und klare Erkenntniß von den Naturgeſetzen geben, welche Gott in das Herz der Menſchen geſchrieben hat, ſie konnten höchſtens für die äußere und bürgerliche Ehrbarkeit Vorſchriften geben, aber gar nichts Rechtes und Wahres über die innere Heiligung und Wiedergeburt, über das innere Princip des Gott wohlgefälligen Sinns und Lebens geben und dem Menſchen nur entweder einen Spiegel ſeiner Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit vorhalten oder ihn eine Tugend aus Hoffart lehren. Sie war unvereinbar mit dem Chriſtenthum; ſie ſchrieb dem Menſchen ein natürliches Freiheitsvermögen, ein Verdienſt, eine eigene Kraft, ſich zu beſſern und Gott wohlgefällig zu denken und zu leben zu, welche ihm

*) Artic. II. p. 62. ed. Rechenberg.

nach dem Evangelium gar nicht zukommen. Dieſe Grundſätze ſchreckten eher von dem Studium und Anbau der philoſophiſchen Moral ab, als ſie dazu ermunterten. Gleichwohl wurden Verſuche in derſelben unter den Evangeliſchen gemacht und dies kam daher, weil unter ihnen das Forſchen in der heil. Schrift frei gegeben und ſelbſt zur Pflicht gemacht war und dadurch der Forſchungsgeiſt über ſittliche und göttliche Dinge überhaupt genährt wurde, weil auch unter ihnen das Studium der alten Claſſiker rege geworden war und weil Melanchthon nach ſeinen eigenthümlichen Grundſätzen der philoſophiſchen Ethik mehr Werth und Gewicht zuſchrieb, als Luther und ſelbſt ein Buch über dieſelbige ſchrieb.

Jetzt von den einzelnen moraliſchen Schriften, welche in dies Zeitalter gehören. Nachdem man lange gewohnt war, die Ethik nur in ſyſtematiſcher und ſcholaſtiſcher Form zu lehren, ſo traten jetzt einige Männer auf, welche ſie in der Weiſe eines Plato, Cicero, Seneca, Plutarch vortrugen, ſich mehr über einzelne Gegenſtände als über das Ganze verbreiteten, anziehend, gefällig und populär darüber ſchrieben und dadurch die Moralphiloſophie, welcher vorher faſt nur Eigenthum der Schulen und gewiſſer Stände geweſen war, wiederum mehr zu einem Gemeingute machten. Petrarcha traute ſich ſelbſt neben der Poeſie am meiſten Talent für die Moralphiloſophie zu *). Er liebt, wie er gleichfalls ſelbſt

*) Epist. ad posterit. in edit. Basil. 1554.

ſagt, die Wahrheit, nicht die Secten, er iſt bald Peripatetiker, bald Stoiker, bald nichts von allen, Chriſt aber vor allen *). Unter den Philoſophen aber zieht er doch den Plato allen anderen vor. Seine Moralphiloſophie iſt daher durchaus religiös und mit dem Chriſtenthum vermiſcht. Seine moraliſchen Schriften ſind aber auch voll von eigenen Beobachtungen und haben faſt durchaus eine beſondere Beziehung auf ſeine eigene Erfahrungen, Schickſale und Gemüthsſtimmungen. Sein Buch von der Verachtung der Welt **) ſtellt ihn ſelbſt dar, wie er Mittel ſucht, ſich vom Weltlichen loszureißen, ſich von den Leidenſchaften zu befreien und zur Ruhe und zum Frieden zu gelangen. Eben ſo drücken auch ſeine Schriſten über das einſame Leben, über die Ruhe der Mönche, über das tugendhafte Verhalten im Glücke und Unglücke ***) ſeine eigene individuelle Empfindungen, Wünſche, Bedürfniſſe, Erfahrungen aus, indem ſie doch zugleich auch das Allgemeine enthalten. Seine moraliſchen Schriften ſind mit vielen Stellen aus den Schriften der Claſſiker, mit Beiſpielen aus der Geſchichte und eigenen reichlich ausgeſtattet und immer zugleich auf Belehrung und Beſſerung berechnet. Eine ſehr reine Myſtik offenbarte er in ſeinen Dialogen über

*) Epist. familiar. L. VI. ep. 2.

**) De contemtu mundi colloquiorum liber p. 331 sqq. ed. cit.

***) De vita solitaria — de otio religiosorum — de remediis utriusque fortunae. —

die wahre Weisheit *). Auf ähnliche Art ſchrieb auch Laurentius Valla über moraliſche Gegenſtände **). Der Spanier Vives ſuchte überhaupt durch ſeine Schriften eine Verbeſſerung in den Wiſſenſchaften, in den Lehr- und Studierarten zu bewirken ***). Da ſtellte er die moraliſchen und religiöſe Wiſſenſchaften unter allen oben an †). Daß eine Wiſſenſchaft der Moral nothwendig ſey, ſchloß er daraus, weil in dem Menſchen ein beſtändiger Kampf zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit ſey und eine Wiſſenſchaft erfordert werde, um jener den Sieg über dieſe zu verſchaffen ††). Er hatte die erklärte Abſicht, die Moral ſeines Zeitalters zu verbeſſern und zu reinigen, wobei er aber immer die chriſtliche über die heidniſche und philoſophiſche hinaufſtellt und in jener das Mittel ſieht, dieſe zu vervollkommnen und zu ergänzen. Er bekämpft beſonders das dem Ariſtoteles zugeſtandene allzuhohe Anſehen in der Ethik und

*) Ausführlicher habe ich den Petrarcha als Moraliſten, beſonders als chriſtlichen, in meiner Geſchichte der chriſtl. Moral ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften S. 3—16. dargeſtellt.

**) De voluptate et vero bono Basil. 1519. De libero arbitrio — 1518.

***) De tradendis disciplinis. — De causis corruptarum artium. — Seine Opera ſind am beſten von Greg. Majansius in 7 Voll. 1782. 83. 84. 85. 88. Valent. Edetanor. herausgegeben worden.

†) De trad. disc. p. 248. s. 255 sqq. T. VII.

††) L. c. 401. s.

tadelt es an der Moral der Griechen überhaupt, daß ſie den menſchlichen Geiſt zum Irdiſchen und Sinnlichen niederdrückte und nicht, wie die evangeliſche, zum Göttlichen und Ewigen erhebe, und daher Tugenden aufſtelle, welche das Chriſtenthum für Laſter erkläre *). Er ſchreibt aber die Verderbniſſe der Moral mehr den Scholaſtikern, als dem Ariſtoteles ſelbſt zu. Jene klagt er deswegen an, weil ſie den Stagiriten nicht recht verſtehen und ſogar die Ethik, welche aufs Gute dringe, nur deswegen treiben, um darüber zu ſtreiten, nicht aber um beſſer denken und handeln zu lernen. Er findet, daß der Ueberzeugung in moraliſchen Dingen nichts mehr zuwider ſey, als das Streiten, weil hier alles nur auf wahrſcheinlichen Gründen, nicht aber auf Demonſtrationen, wie in den Naturwiſſenſchaften, beruhe. Er rühmt das Elegante, Ueberzeugende, Kräftige, Beſſernde in den moraliſchen Schriften des Plato, Cicero, Seneca, Plutarch und zieht ſie den ſcholaſtiſchen Moraliſten weit vor. Dem Ariſtoteles rechnet er es als hohes Verdienſt an, daß er die Lehre von den Sitten zuerſt in ein Syſtem gebracht, das Zerſtreute geſammelt und geordnet, Verworrenes unterſchieden, Dunkles aufgeklärt, und alles ſo geſtellt und ſich angepaßt habe, daß es leicht umfaßt und verſtanden werden könne; er tadelt nur an ihm, daß er ſelbſt vieles Dunkle und Zweideutige in ſeinen Schriften vorgetragen habe **). In ſeiner

*) De causis corruptarum artium p. 218.

**) L. c. 31 sqq. 221. s.

Einleitung zur Weisheit *) umfaßt er alle weſentliche Lehren der Ethik in Sentenzen, ſchöpft aus den beſten alten Moraliſten, am meiſten aus dem Plato, und veredelt ihre Moral durch die chriſtliche. Auch einzelne moraliſche Materien, namentlich die Bildung des weiblichen Geſchlechts, die Pflichten der Ehegatten, die des Gelehrten, und die Mittel, die Armen zu unterſtützen, zu bilden und zu beſſern handelt er auf dieſelbe Weiſe ab **). Erasmus von Rotterdam ſetzt die alten griechiſchen und römiſchen Moralphiloſophen noch höher hinauf und findet noch mehr Harmonie zwiſchen und der Moral Jeſu, als Vives. Am meiſten rühmt er die ethiſchen Schriften des Plato und Cicero ***). Chriſti Philoſophie gibt er für eine Wiederherſtellung der urſprünglich gut geſchaffenen menſchlichen Natur aus und ahnet und wünſcht, daß die guten und groſzen heidniſchen Sittenlehrer ſeelig ſeyen †). Im Vortrage der moraliſchen Lehren hat er ſich den Geiſt und Geſchmack der Claſſiker angeeignet. Die moraliſchen Irthümer und die Laſter ſeiner Zeitgenoſ-

*) Opp. T. I. 1 — 48.

**) De femina christiana T. IV. 70 — 304. de officio mariti 305 — 419. de tradendis disc. Appendix.

***) Enchirid. milit. christ. c. 2. 8. Seine Opera omnia 10 Ti. Lugd. Bat. 1703 — 1706.

†) Ratio s. methodus perveniendi ad veram theologiam p. 141. Opp. IV. Colloq. p. 145. Dedication vor der Ausgabe von Cic. Quaestion. Tuscul.

ſen ſtraft er bald mit bitterer Satyre, bald mit Ernſt und Gründlichkeit.

Unter denjenigen, welche im 15. und 16. Jahrhundert die ächte Philoſophie des Ariſtoteles durch das Studium ſeiner Schriften in der Grundſprache und durch ächte Auslegung derſelben wiederherzuſtellen ſtrebten, verdienen hier nur diejenigen ausgezeichnet zu werden, welche ſich beſonders mit der Ethik beſchäftigten. Pomponatius, ein Italiener, welcher die peripatetiſche Philoſophie zu Padua und Pavia lehrte, machte die Lehren von dem Schickſale, der Freiheit, der Willkühr und der Prädeſtination in einer beſonderen Schrift zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchung. Er ängſtigte ſich darüber, wie dieſe Lehren miteinander vereinbar ſeyen, er las alles, was in alten und neuen Zeiten darüber geſchrieben war, fand aber nirgends eine befriedigende Auflöſung. Er ſchrieb ſelbſt darüber, um andere zu veranlaſſen, ihn zu belehren, nicht aber, als wenn er ſelbſt die Zweifel und Schwierigkeiten in Anſehung dieſer Lehren und ihres Verhältniſſes löſen könnte. Das Buch iſt ſkeptiſch und nachdem ſein Verfaſſer alle mögliche Meinungen und Syſteme über ſeinen Gegenſtand vorgetragen, geprüft und beſtritten hat, ſo geſteht er, daß er gar kein befriedigendes Syſtem darüber kenne, daß übrigens doch die ſtoiſche und chriſtliche Vorſtellungsart darüber noch die wahrſcheinlichſte ſey und daß er ſich ſelbſt auch hierinn dem Glauben der Kirche unterwerfe *). Melanch-

*) Tennemann Geſch. der Phil. IX. 81—95. gibt ausführlichere Nachricht von dieſem Buche.

thon hatte Anfangs aus Haß gegen die Scholaſtik eine Abneigung gegen die Philoſophie überhaupt und hielt ſie der Theologie nachtheilig, bald aber ſah er ein, daß man ſie überall und auch in der Theologie, um ſie zu vertheidigen und methodiſch vorzutragen, nicht entbehren könne, daß man jedoch einen beſcheidenen und untergeordneten Gebrauch von ihr machen müſſe. Dem Ariſtoteles gab er unter allen Philoſophen den Vorzug, ohne ihn jedoch von allen Irthümern freizuſprechen, und empfohl ihn zum Gebrauche in den Schulen und zum Privatſtudium und dadurch kam Ariſtoteles auch unter den Proteſtanten in ein ſolches Anſehen, daß ſeine Philoſophie auf allen proteſtantiſchen Univerſitäten von beſonders dazu beſtellten Lehrern vorgetragen wurde *). Melanchthon ſelbſt ſchrieb über philoſophiſche Moral **), benutzte dabei vornehmlich die Lehren des Ariſtoteles und Plato und ſtellte übrigens chriſtliche und bibliſche Ideen oben an. Das Moralgeſetz iſt ihm Gottes heiliger Wille, Weisheit und Gerechtigkeit, der Endzweck des Menſchen iſt ihm wieder Gott und die Liebe zu ihm. Das moraliſche

*) Elswich de varia Aristotelis in scholis protestantium ,fortuna vor Launoii lib. de varia Arist. in academia Parisina fortuna, welches er Wittenb. 1720. wieder abdrucken ließ.

**) Philosophiae moralis epitomes libri 2. item enarratio aliquot librorum ethicorum Aristotelis. Argent. 1546. Vit. 1580. Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri 5. Viteb. 1550.

Gute iſt ihm abermals Gott, ſeine Weisheit und ſein Wille. Das richtige Urtheil der Vernunft iſt ihm das mit der göttlichen Vernunft übereinſtimmende und die Tugend diejenige Eigenſchaft des Gemüths, wodurch der Menſch geſtimmt wird, eben dieſer Vernunft, um ihrer ſelbſt willen zu gehorchen. Die einzelnen Tugenden handelt Melanchthon in dieſer Moralphiloſophie nach der Ordnung des Dekalogus ab. Uebrigens gieng eine Zeitlang das Gerücht, daß er ſich gänzlich von Luthern getrennt habe, weil dieſer ſeine Moral für zu philoſophiſch halte *). Wirklich legte Melanchthon der philoſophiſchen Ethik mehr Gewicht und Werth bei, nahm das natürliche moraliſche Verderben nicht ſo groß an und ſchrieb dem Menſchen mehr Kraft und Mitwirkung bei ſeiner Heiligung zu, als Luther. Er verrieth dies insbeſondere in den neuen Ausgaben von ſeinen theologiſchen Locis, in welchen auch moraliſche Materien zugleich nach philoſophiſchen und chriſtlichen Grundſätzen unterſucht waren. Solche Materien handelt er auch in beſonderen Schriften nach gleichen vermiſchten Grundſätzen ab **). Franz Piccolomini aber aus Siena, welcher lange auf mehreren Italieniſchen Univerſitäten lehrte, Commentare über den Ariſtoteles ſchrieb, aber auch die Platoniſche Philoſophie emporzubringen und zu zeigen

*) Camerarii Vita Melancht. p. 159 ed. Strobel.

**) In meiner mehrmals angeführten Geſchichte der chriſtl. Moral S. 223 — 234. habe ich ausführlich von ſeiner philoſophiſch-theologiſchen Moral gehandelt.

ſuchte, daß ſie einerlei mit der Ariſtoteliſchen ſey *), ſchrieb ein großes Syſtem der allgemeinen Moralphiloſophie **). Er brachte darinn alles unter zehn ſogenannte Grade und zwar 1) innere Materie der moraliſchen Tugenden, nämlich die Gemüthsbewegungen, 2) die Principien der Tugenden, 3) Halbtugend, wie die Enthaltſamkeit, der Gehorſam, die Duldſamkeit ꝛc., 4) die moraliſche Tugend, 5) die intellectuelle Tugend, 6) die heroiſche Tugend, 7) eine Hauptanwendung der Tugend, nämlich die Freundſchaft, 8) Inſtrumente der Tugend, nämlich die Gaben der Natur und des Glücks, 9) Zweck der Tugenden oder das höchſte Gut, 10) die Tugend, ſofern ſie durch Geſetze und Obrigkeiten in Städten und Staaten und mit ihr das höchſte Gut verbreitet wird. Man ſieht wohl, daß Anlage und Hauptvorſtellungen Ariſtoteliſch ſind. Die Ordnung kann eben ſo wenig ſehr gerühmt werden, als in der Ethik des Stagiriten. Im Ganzen zeigt ſich eine etwas gemilderte und abgeglättete Scholaſtik. Faſt bei allen Materien werden zuerſt die Meinungen anderer angeführt, geprüft, widerlegt, alsdann ſtellt der Verfaſ-

*) Bayle Dict. hist. crit. die Artikel: Piccolomini und Zabarella.

**) Universa philosophia de moribus, nunc primum in decem gradus redacta et explicata. Venet. fol. 1583. Vielleicht war ſchon eine frühere Edition heraus. Wenigſtens die dritte, wo nicht vierte iſt: — — primo in 10. gradus redacta et nunc iterum emendatior in lucem edita et aucta etc. cum lemmatibus et correctione Rod. Goclenii. Frcf. a. M. 1611.

ſer ſeine eigene auf und vertheidigt ſie wider Einwendungen. Gleich den Scholaſtikern geht er in viele Fragen und Unterſcheidungen ein, die man bei Ariſtoteles nicht findet und entwickelt manches, was dieſer gelehrt hat, noch weiter. Wir wollen jetzt Proben theils von ſeiner ganzen Manier der Unterſuchung, theils von einzelnen Beſtimmungen und Erklärungen geben. Die Materie vom Subjecte der Moralphiloſophie — wir würden ſagen: Objecte *) — handelt er ſo ab.

I. Verſchiedene Meinungen:

1. Averroes iſt nicht mit ſich ſelbſt einig. Das einemal ſagt er: das Subject ſeyen die freiwilligen Dinge, welche, indem ſie geſchehen, von unſerer Willkühr abhängen und deren Principien der Wille und die Wahl ſeyen; ein andermal: die Regierung der Staaten. —

2. Thomas Aquinas: Gleichwie das Subject der Naturwiſſenſchaft die Bewegung und das Bewegliche iſt, ſo das der Moralphiloſophie die menſchliche auf einen Zweck gerichtete Thätigkeit oder der Menſch, ſofern er mit ſeinem Willen zu einem Zwecke wirkt.

Averroes nimmt die menſchlichen Handlungen als die betrachtete Sache (pro re considerata) Thomas nach der Art, ſie zu betrachten (pro modo considerandi).

*) Introd. c. 2—5.

3. Meinung: das Subject iſt das höchſte Gut oder das glückliche praktiſche Leben oder die Glückſeeligkeit. Dieſe Meinung theilt ſich wieder in mehrere andere.

a) Einige ſetzen das höchſte Gut in die Tugend und machen daher dieſe zum Subjecte der Moralphiloſophie: Stoiker.

b) Andere trennen mit Ariſtoteles die Tugend vom höchſten Gute und nennen ſchlechthin die Glückſeeligkeit das Subject der M. Ph.

c) Andere verbinden die Tugend mit dem höchſten Gute und machen beide zum S. d. M. P. Albrecht der Große.

d) Andere vereinigen das höchſte Gut mit dem Menſchen und ſagen: der Menſch, ſofern er zur Glückſeeligkeit beſtimmt iſt, ſey das S. d. M. P.

e) Noch andere: das Subject ſey der Staat, ſofern die politiſche Wiſſenſchaft, wie Ariſtoteles die Moral nennt, das höchſte Gut des Staats bezwecke.

II. Prüfung dieſer Meinungen. Das S. d. M. P. iſt:

1. nicht der Menſch (ſofern er zur Glückſeeligkeit oder zum freien Handeln geboren iſt) Die res consideraia einer Wiſſenſchaft iſt das, was in derſelben nach ſeinen Principien erklärt wird; in der Moral aber wird der Menſch und ſeine

Natur nicht erklärt, ſondern als ſchon in der Naturwiſſenſchaft erklärt vorausgeſetzt.

2. Nicht das höchſte Gut des Menſchen, denn dies iſt ein Zweck, nicht aber ein Subject der Wiſſenſchaft. Ariſtoteles folgt der analytiſchen Methode, indem er vom höchſten Gute anfängt. —

3. Nicht die Tugend: denn dieſe wird in der Moral nicht zuerſt und zuoberſt betrachtet, ſondern wegen etwas Anderen, nämlich als die Leiterinn und Regel der menſchlichen Handlungen und als das Princip des höchſten Guts und des ſeeligen Lebens. —

4. Nicht der Staat, welcher nur einen Theil der Moral ausmacht, ja ohne welchen die Moral ſeyn könnte. Nimmt man auch die Staaten hinweg, ſo könnte doch die Wiſſenſchaft von den Sitten erhalten werden und ein Menſch kann auch außer dem Staate rechtſchaffen ſeyn.

III. Wahre Lehre.

Die menſchlichen Handlungen allein ſind das wahre Subj. d. M. P. oder der Gegenſtand ihrer Betrachtung. Sie können aber auf verſchiedene Art betrachtet werden.

Man kann ſie in Beziehung auf den freien Willen betrachten. Dieſe Betrachtung iſt zu weit, indem nicht bloß gute, ſondern auch ſchlechte Hand-

lungen, nicht bloß das glückſeelige, ſondern auch das unglückſeelige Leben unſerer Freiheit unterworfen iſt, in der Moral aber nach ihrem Hauptzwecke nicht ſchlechte, ſondern gute Handlungen, nicht das unglückſeelige, ſondern das glückſeelige Leben betrachtet werden. Man kann die menſchlichen Handlungen auch in Beziehung auf die Regierung des Staats betrachten, allein dieſe Betrachtung iſt zu enge. —

Ein subjectum scibile kommt nur den eigentlichen Wiſſenſchaften zu, nicht aber den Künſten und der Moralphiloſophie, die ſich auf Handlungen bezieht, in dieſen wird nicht das scibile an ſich, ſondern in Beziehung auf Handlungen betrachtet; es iſt hier eigentlich kein genus scibile, ſondern effectibile vel agibile. Wenn man aber unter einem Subjecte im weiteren Sinne alles das verſteht, womit ſich eine Wiſſenſchaft als mit ihrer eigenthümlichen Materie beſchäftiget, ſo kann man zugeben, daß der Kunſt und Moralphiloſophie ihr Subject zukomme. —

Die äußere Materie der Handlungen muß von der Materie der Wiſſenſchaft unterſchieden werden. —

Die Handlungen können zuweilen von Natur oder durch Zufall, nicht aus Abſicht geſchehen. — In der Moral werden ſie in Rückſicht auf ihr Princip und ihren Zweck betrachtet, ſofern ſie aus der Klug-

heit und Freiheit entſtehen und in der Bezweckung des höchſten Guts geſchehen; dieſen Zweck aber können ſie nur dadurch haben, daß ſie tugendhaft ſind. —

Demnach iſt das S. d. M. P. das menſchliche Handeln, ſofern es aus der Freiheit hervorgeht und die Tugend daraus hervorleuchtet. Dies erhellt daraus, weil Ariſtoteles ſagt: die Klugheit und die Moralphiloſophie ſeyen einerlei. Eben deswegen muß das Subject beider einerlei ſeyn. Nun iſt aber das Subject der Klugheit das menſchliche Handeln, ſofern Tugend und Anſtand daraus hervorleuchtet, folglich iſt eben dies auch das S. d. M. P.. Daſſelbige wird durch das Verhältniß der Theile der Philoſophie beſtätiget. Wie die göttliche Wiſſenſchaft ſich mit göttlichen, die Phyſik mit phyſiſchen Dingen beſchäftiget, ſo die Moral mit den menſchlichen Handlungen. —

Bei den Handlungen muß man unterſcheiden: 1) die Principien und Urſachen derſelben, Freiheit, Willen, Ueberlegung, Wahl, Fertigkeit in der Uebung der Tugenden, 2) die innere Materie derſelben, die menſchlichen Gemüthsbewegungen, 3) die äußere Materie, die zufälligen Dinge, welche der menſchlichen Freiheit unterworfen ſind.

IV. Widerlegung der Zweifel wider dieſe Meinung, womit wir uns nicht aufhalten wollen.

Nach derſelbigen Weiſe werden alle Hauptmaterien in dieſem Werke abgehandelt.

In der Einleitung wird auch von der Ordnung einer Wiſſenſchaft überhaupt geredet. Sie iſt die angemeſſene Diſpoſition der Theile einer Wiſſenſchaft ſowohl unter ſich ſelbſt, als auch in Beziehung auf Ein Erſtes, und wird aus der Natur der Dinge hergenommen, ſo daß die Wiſſenſchaft der Natur der Dinge nachſtrebt und ſie den Gemüthern der Menſchen deutlich darſtellt *). Die Ordnung iſt verſchieden von der Methode, welcher wir in unſerer Erkenntnißart folgen, da wir hingegen bei der Ordnung die Natur nachahmen **). Dies wird hernach auf die Ethik angewandt.

Was die Ordnung unter den Theilen der Philoſophie ſelbſt betrifft, ſo wird geurtheilt, daß die ſpeculative Philoſophie der praktiſchen vorangehen müſſe, deswegen, weil jene dieſe leite, ihr die Principien mittheile, von den Kräften und Anlagen des Menſchen handle, den Menſchen kennen lehre, welchen die praktiſche heilen lehrt, weil das Erkennen vor dem Begehren hergeht und es leitet, weil endlich die Moral ſich nicht für Jünglinge paßt ***).

Unter den Principien der Tugenden verſteht Piccolomini die Seelenkräfte, die Gewohn-

*) Introd. c. 15.

**) a. O. p. 30.

***) Introd. c. 25 — 27.

heiten und Uebung, das freiwillige, gezwungene, unwiſſentliche Handeln, die Wahl, die Ueberlegung, den Willen, die Freiheit, die Umſtände der Handlungen und ſagt, daß ihre Kenntniß den Weg zur Tugend und zu allem, was in der Ethik vorkomme, bahne *).

Unter den Halbtugenden verſteht er Wege zur Tugend und Diſpoſitionen, durch welche wir zu ihr zubereitet werden. Sie kommen uns entweder von Natur zu und ſind Keime, Reize, Inſtincte, Affecte, wie Schaam, Mitleiden oder wir erwerben ſie durch Mühe und Sorgfalt, wie Gehorſam, Enthaltſamkeit, Geduld **). Hier kommt dieſer Philoſoph auch auf die Frage: ob der Menſch von Natur mehr zur Tugend oder zum Laſter geneigt ſey? und nachdem er die Gründe für das eine und das andere ausführlich erklärt hat, ſo ſtellt er ſeine eigene Meinung in folgenden Sätzen auf:

1) Alle Dinge ſtreben durch eine innere Bewegung der Natur nach Gütern, aber nicht alle nach

---

*) Philos. de mor. p. 140.

**) Es wird nicht gezeigt, warum dann dies keine ganze Tugenden ſeyn ſollen. Es heißt überhaupt von den Halbtugenden: Hae sunt viae, gradus, igniculi, semina et calcaria, quibus anima tendit, properat, paratur et excitatur ad virtutem ac per eorum opposita ad vitium. Grad. III. c. 1.

demſelbigen Gute; ſondern jedes nach demjenigen, was ſeiner Natur und Beſchaffenheit angemeſſen iſt.

2) In dem Menſchen iſt ein zweifacher Grad und eine zweifache ihm entſprechende Neigung, nämlich zur Empfindung, welcher die ſinnliche Neigung, und Geiſt, welchem der Wille und die Wahl entſpricht. Jeder dieſer beiden Grade ſtrebt nach dem Gute, welches der ihr entſprechenden Neigung angemeſſen iſt.

3) Der ganze Menſch iſt ein zuſammengeſetztes handelndes Weſen, er handelt durch Empfindung und Vernunft.

4) Das eigenthümliche Gut des einen Grads ſtreitet oft mit dem Gute des andern; die Vernunft zieht vom Gute des Körpers zurück, die Reize der Sinne aber entfernen von dem Gute des Geiſts; die Sinnlichkeit zieht zum Körper nieder, der Geiſt hebt empor.

5) Weil die Benennung vom Höheren hergenommen wird, ſo nennt man abſolut das Gut des Menſchen dasjenige, was dem Geiſte angemeſſen iſt und dann ſagt man, daß der Menſch abſolut zum Guten geneigt ſey, ſofern er nach dem Gute des Geiſts ſtrebt.

6) Von Natur ſind die Menſchen am meiſten zum ſinnlichen Gute geneigt, weil wir alle

das ſinnliche Leben zu leben anfangen, weil wir ohne Sinnlichkeit weder ſeyn, noch erkennen noch etwas thun können, die Sinnlichkeit aber uns zum Gute des Körpers und der Wohllüſte reizt und vom Gute des Geiſts abzieht.

7) Der Menſch ſtrebt in jedem ſeiner Grade und an ſich nach dem Gute, aber wegen des wirklichen Erfolgs, wegen der Verbindung der zwei Grade, der Sinnlichkeit und der Vernunft, und weil das Gut der einen von dem Gute der andern abzieht, ſo ſagen wir, daß der Menſch durch die Natur zu den Laſtern geneigt ſey *).

Bei der Unterſuchung über die intellectuellen Tugenden kommt Piccolomini auch auf die Frage: wie ſich die Contemplation zur Action oder zum activen Leben verhalte, welche einen höheren Werth habe; er führt die Gründe für den Vorzug der einen und der andern an und prüft ſie. Zuletzt verſucht er eine Vereinigung der Meinungen. Die Contemplation nennt er auch Weisheit und die Action auch Klugheit und entſcheidet zuletzt ſo: Laſſen wir einer jeden Lebensart, was ihr gehört und ſagen: die Weisheit iſt göttlich, die Klugheit menſchlich, jene ehrwürdig, dieſe empfehlungswürdig, jene ein höherer Grad und Zuſtand des Menſchen, dieſe ein niedrigerer, jene an ſich vortrefflicher, dieſe für einen ge-

*) Grad. III. c. 5—9.

wiſſen Zuſtand, jene glänzender und erhabener, dieſe nothwendiger, jene trage mehr bei, daß wir gut ſeyen, dieſe, daß wir es ſeyen und zugleich dabei erhalten werden, jene ſeye die würdige Mutter, dieſe das würdige Kind *).

Wenn er unter den natürlichen Tugenden ſolche verſteht, die aus dem Temperamente und Körper entſpringen, unter den menſchlichen, die aus der Uebereinſtimmung der Sinnlichkeit und der recht leitenden Vernunft hervorgehen, ſo erklärt er die heroiſche Tugenden als ſolche, welche vorzüglich aus der Vernunft, die das Sinnliche und Niedrige vernachläſſiget und das Göttliche hochachtet, entſtehen. Die heroiſche Tugend iſt ihm der Glanz des Sittlichen beſonders der Gerechtigkeit, in der Seelengröße, in der Tapferkeit, in der Ueberwindung der Welt, in dem Streben nach dem Ewigen und Göttlichen **).

Ich will nur noch ſeine Lehre vom höchſten Gute anführen ***). Dieſe Lehre kann zu verſchie-

*) Grad. V, p. 497. s.

**) Grad. VI, p. 635—37.

***) Vom Gute überhaupt ſagt er Grad. VIII. p. 624: Dicendum censeo, bonum universe sumtum, quia latissimum est, prioribus principiis caret et revera unum non est, exacta definitione carere et propterea solum posse leviter describi, ex variis autem descriptionibus hanc praeeligendam censeo: Bonum est perfectio nata expeti vel sui

denen Wiſſenſchaften gerechnet werden und zwar zur Moral, ſofern das höchſte Gut der Endzweck der menſchlichen Handlungen ſeyn ſoll, zur Phyſik, ſofern es eine affectio des Menſchen iſt, zur Metaphyſik, welche uns zu Gott erhebt, uns mit ihm verbindet und von der Contemplation handelt. Der Menſch iſt überhaupt eines höchſten Guts fähig, er iſt dazu beſtimmt: denn es liegt in ſeiner Natur ein Streben nach demſelben, er hat eine natürliche Ahnung deſſelben, er wird allein durch daſſelbe befriediget und beruhiget, er kann ſich durch ſeine Vernunft zu demſelben erheben, er iſt durch dieſelbe Gott ähnlich, er iſt eine kleine Welt, in welcher, wie in der großen, das höchſte Gut wiederſtrahlen muß. Welches iſt aber das höchſte Gut? Unter den verſchiedenen Meinungen darüber verdienen nur vier Aufmerkſamkeit; 1) die Tugenden des Gemüths oder die Tugend als innere Fertigkeit — Stoiker und die meiſten Akademiker, 2) tugendhafte Handlungen — Peripatetiker, 3) die Seelenfreude, welche aus guten Handlungen entſpringt — Epikur, Eudoxus, nach einigen auch Ariſtoteles, 4) die Idee des Guten. — Dieſe Meinung wird dem Plato zugeſchrieben. —

---

tantum, vel alterius vel utriusque gratia. Haec descriptio competit omni generi et gradui bonorum et patefacit, quid sit de ratione boni tum ex parte sui, tum ex parte eorum, quae referuntur ad illud. Nec est absurdum, ut in ea appareat quaedam enumeratio, id enim fieri debet, dum definiuntur ea, quae sunt ab uno, cum revera una natura non sint a contentis distincta.

Alle übrigen Meinungen können auch auf dieſe vier zurückgeführt werden.

Nachdem Piccolomini die verſchiedenen Meinungen ausführlich geprüft und Verſuche gemacht hat, ſie wenigſtens zum Theil miteinander zu vereinigen, ſo vertheidigt er ſelbſt die Meinung, daß das höchſte Gut die Thätigkeit des Gemüths nach der beſten und vollkommenſten Tugend in einem vollkommenen Leben ſey. Unter dieſer Tugend verſteht er das Ganze der Contemplation und der moraliſchen Tugend und behauptet, daß es nur, wenn der Menſch aus dem Kindheitsalter tritt und eine Reihe von Jahren tugendhaft gelebt hat oder in einem vollkommenen Leben Statt finde. Das h. G. beſteht alſo 1) aus der activen Tugend, welche dem begehrenden und thätigen Theile der Seele und der praktiſchen Philoſophie entſpricht; 2) aus der intellectuellen Tugend, der Weisheit, Intelligenz, Wiſſenſchaft, welche dem contemplativen Theile der Seele und der theoretiſchen Philoſophie entſpricht. Die ganze Philoſophie ſteht eigentlich unter dem Begriffe des höchſten Guts: denn unter den menſchlichen Wiſſenſchaften verdienen nur diejenigen den Namen der Philoſophie, deren Zweck an ſich wünſchenswürdig iſt und in deren Gebrauche das höchſte Gut beſteht. Jene zwei Theile deſſelben führen uns jeder zu dem, was in ſeiner Art das beſte iſt: denn wenn wir uns zum Handeln wenden, ſo können wir nichts Vortrefflicheres, als das aus der ganzen Tugend hervorgehende Handeln, und wenn wir uns zur Contemplation kehren, nichts

Erhabeneres, als den Gebrauch der Weisheit denken. Dieſe zwei Stücke ſind ſo verbunden, daß keines ohne das andere beſtehen kann; ſie vervollkommnen ſich wechſelſeitig und aus dem einen wird in das andere ein heilſamer Geiſt ausgegoſſen: denn die Weisheit erzeugt die Klugheit und leitet die Handlungen; die moraliſche Tugend aber vollbringt die Gebote der Weisheit und dient ihr, indem ſie die Gemüthsbewegungen mäßiget, ſo daß aus beiden die vollkommenſte Seeligkeit des Menſchen erſteht *).

Auch die Stoiſche Philoſophie erregte jetzt wiederum Aufmerkſamkeit und wurde richtiger erkannt, als vorher, und zwar am meiſten ihre Ethik. Keiner bekannte ſich zwar zu derſelben in ihrer ganzen Ausdehnung; denn, obgleich übereinſtimmend mit dem Chriſtenthum in manchen Stücken, widerſprach ſie ihm doch geradezu in anderen. Allein es gab doch Gelehrte, welche ſie wahrer darſtellten, aus ihren Quellen gründlich erläuterten, und ſie mit Begeiſterung rühmten. Eine Stoiſche Secte wollten ſie zwar nicht erneuern, aber die vorzüglichſten moraliſchen Lehren des Stoicismus in ihrer Uebereinſtimmung mit dem Chriſtenthum geltend machen. Lipſius ſchrieb ſeine Anleitung zur Stoiſchen

*) Grad. IX. p. 760—823. Ich habe abſichtlich von dieſem Philoſophen etwas ausführlich gehandelt, weil man von ihm ſonſt in den Geſchichten der Philoſophie und Moral faſt keine Nachricht antrifft.

Philoſophie *) vorzüglich zur Erläuterung des Seneca und anderer Schriftſteller, handelte darinn vorzüglich von der Stoiſchen Ethik, prieß ſie hoch und verbat es ſich übrigens ausdrücklich, daß man ihn für einen vollkommenen Stoiker halten ſolle. Ueber die Standhaftigkeit im Glücke und Unglücke ſchrieb er ſelbſt ein Buch nach Stoiſchen Grundſätzen **). Die Schrift von Caſp. Scioppius ***) iſt nur ein Auszug aus jenem erſten Werke des Lipſius. Gataker lieferte eine neue mit einem höchſt gelehrten Commentare verſehene Ausgabe der Bücher des Marcus Antoninus über ſich ſelſt †). Er bemerkte ſogleich im Anfange der Einleitung, daß die Stoa im Praktiſchen mehr als irgend eine Secte mit dem Chriſtenthum übereinſtimme, daß keine andere den Eifer in der Frömmigkeit und Tugend höher ſchätze, mehr erhebe, ſtärker athme und einſchärfe und mächtiger befördere. Er weiſt ſelbſt die außerordentliche, faſt wörtliche Harmonie der ſtoiſchen und evangeliſchen Sittenlehre in Beiſpielen nach. Er macht ſich ſelbſt die Einwendung, warum man von einem Fremden und zwar von einem Gegner der chriſtlichen Religion nehmen wolle, was man aus der heiligen Schrift leichter und beſſer haben

*) Manuductio ad Stoicam philosophiam LL. 3. unter anderen in Opp. T. IV. Vesal. 1676.

**) De constantia l. c.

***) Elementa philosophiae moralis Stoicae Mogunt. 1606.

†) Traj. ad Rhen. 1697.

könne? Er antwortet aber darauf, daß dennoch die Leſung der Schrift des **Marcus Antoninus** ſehr nützlich ſeyn könne, weil in derſelben das, was man im N. T. nur ſummariſch antreffe, weiter ausgeführt, mit mannichfaltigen Gründen unterſtützt und zum Gebrauche im gemeinen Leben angewandt werde, weil es wichtig ſey, zu finden, daß die chriſtlichen Sittenlehren auch der Vernunft gemäß ſeyen und auch von Fremden und Gegnern beſtätigt und gerühmt werden, und daß die göttliche Vorſehung auch bei den Heiden Funken des göttlichen Ebenbilds erhalten habe *). Das war der Hauptgeſichtspunct, den man jetzt bei den Erläuterungen und Empfehlungen der **ſtoiſchen** Ethik und ihrer Denkmahle nahm.

In dieſem Zeitalter regte ſich auch der alte **Pyrrhonismus** wieder, der mit den Fundamenten aller Wiſſenſchaften, auch die der Moral zu erſchüttern und zu zerſtören ſuchte. Dahin gehört die Schrift des **Agrippa** von Nettesheim von der **Ungewisheit und Eitelkeit der Wiſſenſchaften** **), wiewohl ſie nicht ſowohl philoſophiſchen Skepticismus, als vielmehr, wie er es ſelbſt nennt, eine **cyniſche Declamation** und eine **Invecti-**

---

*) Praeloquium edit. Marci Antonini p. I. XVI. s.

**) De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva, qua universa illa Sophorum gigantomachia plus quam Herculea impugnatur audacia, doceturque, numquam certi quidquam, perpetui et divini nisi in solidis Dei eloquiis atque eminentia verbi divini latere 1530. 1532.

ve wider die Wiſſenſchaften enthält. Freilich iſt darinn Manches aus den Schriften der Skeptiker zuſammengeraft, allein ſie iſt doch mehr ein Ausbruch einer trüben Stimmung und eine Rache an den Wiſſenſchaften ſeiner Zeit, welche ihm ſo viel Verfolgung und Unglück zugezogen hatten. Von der Moralphiloſophie ſagt er, daß ſie nicht ſowohl auf philoſophiſchen Gründen, als auf den verſchiedenen Gebräuchen, Sitten, Gewohnheiten beruhe und ſich nach Zeiten, Oertern und Meinungen der Menſchen abändere, daß Kinder durch Drohungen und Liebkoſungen, ältere Perſonen aber durch Geſetze und Strafen in derſelben unterrichtet werden, daß einiges die Menſchen ſich von ſelbſt angewöhnen, was man ſie nicht lehren könne und daß es dann oft, recht oder unrecht, zur Gewohnheit werde, daß daher, was einmal als Laſter galt, ein andermal für Tugend gehalten werde und was hier Tugend, anderswo Laſter ſey, daß, was dem einen rühmlich und gerecht, dem andern ſchändlich und ungerecht ſcheine, alles, wie es zufällige Umſtände, Meinungen, Geſetze mit ſich bringen. Er beruft ſich auch darauf, daß man noch über die Connexion der Tugenden und über das gemeinſchaftliche Fundament der Glückſeeligkeit, worinn ſich alle Tugenden vereinigen, ſtreite: denn, ſagt er, wenn nicht alle Tugenden in Eins zuſammenfließen, ſo werden ſie den Menſchen nicht glückſeelig machen, auch wenn nur eine einige fehlt. Da die Tugenden, ſo ſchließt er, ungleich ſind und miteinander ſtreiten, wie Freigebigkeit und Sparſamkeit, hoher Muth und Demuth, Mitleiden und Gerechtigkeit, contemplatives

und actives Leben, ſo können ſie nicht für Tugenden, ſondern nur für Laſter gehalten werden *).

Einige Skeptiker und Moralphiloſophen wurden freilich ſchon in dieſem Zeitalter bekannt, werden aber doch paſſender in der nachfolgenden Periode aufgeführt werden und zwar weil ſie theils in derſelben erſt recht in Wirkſamkeit getreten ſind, theils aber wegen des Verhältniſſes und Zuſammenhangs mit andern Philoſophen ihrer Nation.

III.

Vom Anfange des 17. Jahrhunderts bis in das gegenwärtige Zeitalter.

Hier iſt es wohl am beſten, die Geſchichte der Moralphiloſophie nach den Nationen abzutheilen und anzuordnen, unter welchen ſie in Schriften abgehandelt und angebaut wurde. Etwas Nationales tritt in dieſen verſchiedenen Schriften hervor und man kann auf dieſe Art auch die Verſuche in der philoſophiſchen Ethik in ihrem nächſten Zuſammenhange und in ihren näheren Wirkungen betrachten. Dabei kann man nichts deſtoweniger darauf aufmerkſam machen,

*) L. c. c. 54.

wie die Beſtrebungen unter der einen Nation in dieſem Fache auf den Zuſtand und die Schickſale dieſer Wiſſenſchaft unter der andern Einfluß gehabt haben. Dieſe Periode ſtellt ein intereſſantes Schauſpiel mannichfaltiger, herrlicher und verkehrter, harmoniſcher und entgegengeſetzter Beſtrebungen dar und am Ende möchte man ſich nur dadurch bekümmert finden, daß nicht mehr in Anſehung der Eintracht in dieſer Wiſſenſchaft herausgekommen iſt.

Wir fangen mit den Franzoſen an, weil hier der Anführer ſchon in der vorhergehenden Periode ſtarb und nur in der gegenwärtigen eine größere Wirkſamkeit auf das Publicum erlangte und weil unter dieſer Nation die philoſophiſchen Ethiker zugleich früher anfiengen und früher endigten, als unter den anderen Nationen, welche hier in Betracht kommen.

Unter dieſer Nation ſehen wir zuerſt den moraliſchen Skepticismus in den Schriften berühmter Männer hervortreten, welcher ſich theils in einem moraliſchen Supernaturalismus auflöst, theils auch dieſen zerſtört. Darauf wird der moraliſche Senſualismus und Empirismus herrſchend, immer roher und thieriſcher und vom Atheismus begleitet und unterſtützt. Wie es dahin gekommen, ob die Sittenloſigkeit des Hofs und des Volks, das Verderben und der Mangel ächter Bildung unter dem Clerus, ob der drückende weltliche und geiſtliche Deſpotismus und der daraus entſtandene Hang, alle

alte Bande zu zerreißen und Alles, was bisher geachtet worden, niederzuſtürzen und verächtlich zu machen, die Urſachen davon ſeyen, daß die Moralphiloſophie dieſe Wendung genommen, ob unter den Philoſophen ſelbſt der Fortſchritt in Naturkenntniſſen die Hauptveranlaſſung geweſen, den alten Weg zu verlaſſen, aber nur, um einen falſchen zu betreten, ob die Philoſophen mehr das Volk verdorben, als von ihm verdorben worden ſeyen — wer will dies entſcheiden? Uebrigens gab es auch reinere und ſtrengere Moraliſten, welche die Moral in eine innige Verbindung mit der Religion ſetzten, und ſich dem Antimoralismus und Atheismus kräftig widerſetzten. Nur freilich ſind in Frankreich niemals Moralſyſteme von einer ſolchen Tiefe und Umfaſſung, wie in Grosbritannien und Deutſchland geſchrieben worden.

Montagne, ein Franzöſiſcher Edelmann, wurde von früher Kindheit in den Sprachen der Griechen und Römer unterrichtet und mit dem Geiſte ihrer Schriftſteller genährt. Seine Verſuche*), die ihm ſo großen Ruhm erworben haben, ſind voll von Anführungen aus ihnen. Der Hauptgegenſtand derſelben iſt der Menſch, vornehmlich von der moraliſchen Seite. Es war ein Buch, in der Landesſprache, für das große Leſepublicum, originell, neu, beredt und populär, wie es damals nur wenige gab. Es hat faſt unter allen cultivirten Völkern und faſt

*) Essais. Bordeaux 1580.

unter allen Ständen Leſer erhalten und die Nation, welcher es zunächſt angehört, ſetzt es noch immer unter ihre vornehmſten Originalwerke. Es iſt ohne Kunſt und Anſtrengung geſchrieben, ein natürlicher, ungezwungener Ausdruck der Denkart ſeines Verfaſſers und voll neuer und kühner Ideen. Daß Montagne ein Skeptiker geweſen, ſelbſt in Beziehung auf die Moral, ſo weit ſie in das Gebiet der Philoſophie fällt, hat keinen Zweifel. Man hat übrigens verſchieden über ſeine Denkart geurtheilt. Ich ſetze zu dem, was ich ſchon anderswo darüber geſagt habe *), noch Folgendes hinzu. Kant rechnet den Montagne unter diejenigen, welche die Erziehung als das höchſte Moralprincip annehmen **) und dies iſt ihm von mehreren andern nachgeſprochen worden. Platner hat ſich dieſer Behauptung widerſetzt und geſagt: "Montagne iſt ſo weit entfernt, die mannichfaltigen moraliſchen Urtheile der Menſchen aus der mannichfaltigen Beſchaffenheit der politiſchen Erziehung d. h. aus den verſchiedenen Denkarten und Gewohnheiten der Völker herzuleiten, daß er, gerade umgekehrt, der Philoſophie ſpottet, ſofern ſie das thut ***)." Darinn hat er zwar ganz recht, daß er deſſen ſpottet, allein eben dies iſt einer von den Gründen, warum man in philoſophiſcher Rückſicht dieſen Franzoſen für einen moraliſchen Skeptiker

*) Geſchichte des Skepticismus II. 6 ff.

**) Kritik der praktiſchen Vernunft S. 69.

***) Philoſ. Aphorismen Neue Ausarbeit. Leipz. 1800. II. Th. S. 100.

halten muß. "Die menſchliche Vernunft, ſagte er, iſt eine Färberlauge, die ohngefähr in gleichem Maaße allen unſeren Meinungen und Sitten beigemiſcht iſt; ſie iſt unendlich in der Materie, unendlich in der Abweichung. — Die Geſetze des Gewiſſens, die, wie wir ſagen, in der Natur liegen, entſpringen aus der Gewohnheit. Jeder, der in ſeinem Inneren die Meinungen und Sitten verehrt, die um ihn her gebilliget werden und im Schwange gehen, kann ſich ihnen nicht entziehen, ohne daß ihn ſein Gewiſſen darüber beſtrafe, noch auch denſelben gemäß handeln, ohne daß er ihnen Beifall gäbe. — Die allgemeine Einbildung, die wir um uns her in Anſehen erblicken, und welche ſchon in dem Samen wirkte, aus dem wir erzeugt wurden, kann uns nur als natürlich und verbindend vorkommen. Und daher kommt, daß von Allem, was nicht in die Fugen der Gewohnheit paßt, geglaubt wird, daß es ſich auch nicht mit der Vernunft vertrage, ohnerachtet, Gott weiß, dieſer Glaube oft ſehr unvernünftig iſt *)." Hieraus erhellt, daß er allerdings der Meinung war, die natürliche Moral entſpringe bloß aus der Gewohnheit, dieſe ſey, wie wir zu reden pflegen, ihr Princip, ſie ſey aber eben deswegen veränderlich, ſchwankend, unſicher, ohne beſtimmte gleichförmige Grundſätze, widerſprechend, alſo ungewiß. Rouſſeau **) hatte alſo ganz Recht, ihn inſofern für einen moraliſchen Skeptiker auszugeben. Von der andern Seite aber erblickte Mon-

*) Essais L. II. ch. 22.

**) Emilie L. IV. S. 69 f. Der Zweibr. Ausg.

tagne in der übernatürlichen Offenbarung und in dem Worte Gottes vollkommen ſichere Erkenntnißquellen und Regeln der Sittlichkeit. Dies zeigt ſich beſonders in dem berühmten zwölften Kapitel des zweiten Buchs ſeiner Verſuche, worinn er eine Apologie des Raymund von Sebunde liefert. Hier behauptet er aufs ſtärkſte die Unzulänglichkeit des Lichts der Vernunft und die Sicherheit des chriſtlichen Glaubens in göttlichen und ſittlichen Dingen, er bekämpft diejenigen, welche ihre ſchwache Vernunft anwenden, um das Evangelium anzugreifen und zu erſchüttern. Ich will nur Einiges auszeichnen. "Welche Verbindlichkeit haben wir unſerem Schöpfer, daß er unſern Glauben auf die ewige Baſis ſeines heiligen Worts gegründet hat! — Die Philoſophie ſagt uns, daß wir den Geſetzen unſers Landes folgen ſollen d. h. einem ſtürmiſchen Meere von Meinungen eines Volks oder Fürſten. — Was iſt das für eine Tugend, die es heute und morgen nicht mehr iſt und welche der Zwiſchenraum eines Fluſſes zum Laſter macht. — Das Evangelium iſt etwas Göttliches, die menſchliche Vernunft Ueberſteigendes, es kann daher von uns nicht bloß durch menſchliche Fähigkeit gefaßt und bewährt werden, es bedarf dazu einer außerordentlichen Hülfe und Gnade. — Doch iſt es ein löbliches Unternehmen, auch die natürlichen und menſchlichen Werkzeuge, die uns Gott gegeben hat, nebenher zum Dienſte des chriſtlichen Glaubens anzuwenden. — Kein Geſchäft und Vorhaben ſteht einem chriſtlichen Manne beſſer an, als durch ſein

Denken, Sinnen und Streben die Wahrheit ſeines Glaubens zu ſchmücken und auszudehnen. — Wir müſſen unſern Glauben mit aller Vernunft, die wir haben, begleiten, immer aber mit der Einſchränkung, daß wir nicht meynen, es ſey aus unſern eigenen Kräften oder unſer Geiſtesvermögen und Nachdenken könne bis zu einer ſo übernatürlichen und göttlichen Wiſſenſchaft hinreichen. — Das Unterſcheidungszeichen unſers Glaubens ſollte die Tugend ſeyn, ſo wie er ſelbſt das himmliſche Unterſcheidungszeichen und das würdigſte Product der Wahrheit iſt. — Der göttlichen Majeſtät allein iſt die Erkenntniß und die Weisheit. — Die menſchliche Vernunft iſt ſchwach und blind in allen Dingen. — Es iſt die Stimme der Wahrheit, welche uns predigt, die Weisheit der Welt zu fliehen, welche uns ſo oft einprägt, daß unſere Weisheit nichts ſey, als Thorheit vor Gott, — daß der Menſch, der ſich mit ſeinem Wiſſen bläht, nicht einmal weiß, was Wiſſen ſey. — Bloß beſcheidene Unterwerfung kann einen rechtſchaffenen Mann bilden. — Gehorſam iſt die erſte Pflicht einer vernünftigen Seele, welche einen himmliſchen Oberherrn und Wohlthäter erkennt. — Aus Gehorſam und Folgſamkeit entſteht jede Tugend, ſo wie aus Vernünfteln und Eigendünkel jede Sünde. — Die Peſt des Menſchen iſt der Dünkel des Wiſſens: daher uns denn auch unſere Religion die Einfalt und das Nichtwiſſen ſo angelegentlich empfiehlt, als nöthige Stücke zum Glauben und Gehorſam. — So lange der Menſch noch glauben wird, er habe Mittel und Kräfte in ſich ſelbſt, wird er niemals das, was er ſeinem

Herrn ſchuldig iſt, erkennen. — Die Chriſten haben eine beſondere Kenntniß davon, daß der Vorwitz ein natürliches und angeerbtes Uebel der Menſchen ſey. — Für ſie iſt es ein Wink zum Glauben, wenn ihnen etwas Unglaubliches vorkommt; ſo etwas iſt alsdann um ſo vernünftiger, je mehr es gegen die Vernunft iſt: denn wäre es nach der Vernunft, ſo wäre es kein Wunder mehr. — Der Antheil, der uns an der Erkenntniß der Wahrheit zu Theil geworden, ſo klein oder groß er ſey, iſt kein Erwerb durch unſere eigenen Kräfte. Das hat Gott uns deutlich genug dadurch gezeigt, daß er die Zeugen, die uns von ſeinen erhabenen Geheimniſſen belehren ſollten, unter den Geringen, Einfältigen und Unwiſſenden gewählt hat. Nicht von unſerer Vernunft oder von unſerem Verſtande und Nachdenken haben wir unſere Religion empfangen, ſondern von fremder Autorität und fremdem Gebote. Die Schwäche unſers Urtheils hilft uns dabei mehr, als die Stärke und unſere Blindheit mehr als eine hellſehendes Geſicht. — Was man uns auch lehrt und wir lernen — ein Menſch iſt es, der es gibt, ein Menſch, der es empfängt, eine ſterbliche Hand bietet es dar, eine ſterbliche Hand empfängt es. Nur die Dinge, welche vom Himmel zu uns kommen, haben Anſpruch auf unſere Ueberzeugung und die Kennzeichen der Wahrheit, welche wir nicht mit unſeren Augen ſehen und nicht durch eigene Kräfte gewinnen; dieſes heilige und große Bild könnte nicht in einer ſo ſchlechten Wohnung ſich befinden, wenn Gott dieſelbe nicht zu dieſem Zwecke bereitete, ver-

beſſerte und befeſtigte und zwar durch ſeine beſondere und übernatürliche Gnade *)." Es iſt klar, daß Montagne ein vollkommen überzeugter chriſtlicher Supernaturaliſte auch in moraliſchen Dingen war. Und das war nicht bloße Maske, nicht bloß angenommener Schein, um ſich wegen ſeines Skepticismus wider Anfechtungen und Verfolgungen zu ſchützen. Das war ſeine Weiſe gar nicht, er war ein durchaus offener, ehrlicher und freimüthiger Schriftſteller, und der Ernſt und Unwille, womit er gegen die eingebildete und hochmüthige Weltweiſe, und der feurige Enthuſiasmus, womit er vom Chriſtenthum redet, erlauben nicht, ihm jene Verſtellung, die man allerdings bei manchen anderen Skeptikern findet, zuzuſchreiben.

Charron war ein vertrauter Freund von Montagne, durch deſſen Umgang und Schriften gebildet, aber doch Original und Selbſtdenker und ein vortrefflicher moraliſcher Schriftſteller. Er war Theologe, geiſtlicher Redner und Canonicus, aber nicht ſo glaubig, wie ſein weltlicher Freund. Sein Buch von der Weisheit **) wird immer noch für eines der ſchönſten und kräftigſten Producte der Franzöſiſchen Literatur gehalten. Die Weisheit, welche er darinn beſchreibt, iſt nicht die Schulweisheit, nicht die Schulwiſſenſchaft, nicht die bloße Klugheit, ſondern die Tugend, die praktiſche Weisheit. Er redet zuerſt von der Selbſtkennt-

*) Vergl. Geſch. des Skeptic. II. S. 11—27.

**) De la sagesse Bordeaux 1601.

niß, als einem Haupttheile der Weisheit und handelt dabei ausführlich von den Anlagen, Fähigkeiten, Neigungen, Leidenſchaften, Temperamenten, Lagen und Ständen der Menſchen. Darauf erklärt er die Regeln der Tugend und handelt zuletzt die vier gewöhnlichen Cardinaltugenden ab. Schon in meiner Geſchichte des Skepticismus *) habe ich geſagt, daß man in Charrons Zeitalter keinen Weltweiſen und in dem unſrigen nur wenige vor Erſcheinung der Kantiſchen Philoſophie finden werde, welche die reine Achtung fürs Gute, die reinen Triebfedern zur Tugend, das Verhältniß der Tugend zur Religion ſo richtig beſtimmt und die Sache des Rechts und der moraliſchen Vernunft mit ſo viel Ernſt und Nachdruck geführt hätten, wie er. Dort war nicht der Ort, dieſe ſeine Grundſätze ſelbſt näher darzuſtellen, in die Geſchichte der Moralphiloſophie aber gehört es allerdings. Die ächte Probität, Rechtſchaffenheit unterſcheidet er ſcharf von der Geſetzmäßigkeit der Handlungen, welche bloß aus eigennützigen Triebfedern, aus Schwäche und natürlichem Unvermögen, aus Zwang, Gewohnheit, Nachahmung, Temperament, Leidenſchaften und laſterhaften Geſinnungen entſteht. Er beſchreibt ſie als etwas aus den innerſten Tiefen des menſchlichen Gemüths Hervorgehendes, als etwas Freies, Feſtes, Gleichförmiges, Starkes, Selbſtſtändiges, von äußeren Umſtänden Unabhängiges, Freiwilliges und Frohes. Er behauptet, daß jeden Menſchen ſeine Natur dazu ver-

*) II. 30.

pflichtet, ein guter Menſch zu ſeyn, und daß die wahre Triebfeder dazu gleichfalls in ihm ſelbſt liege. Er erklärt ſich näher ſo: "die Natur fordert ſchlechthin, daß wir gut ſeyn ſollen, ſie iſt die allgemeine Vernunft, welche jeden erleuchtet; wer ihr gemäß handelt, handelt wahrhaftig Gott gemäß: denn Gott oder vielmehr ſein urſprüngliches, fundamentales und allgemeines Geſetz hat den Menſchen in die Welt geſetzt; Gott und die Natur ſind in der Welt, wie ein König im Staate, der ihn gegründet hat und wie das Grundgeſetz, das er zur Erhaltung und Regel des Staats gegeben hat. — Der Gute handelt nach ſich ſelbſt: denn er handelt nach der lebendigen Springfeder, die er in ſich hat, die ihn bewegt. Der Rechtſchaffene iſt es alſo weſentlich, nicht zufällig und gelegentlich: denn dies Geſetz und Licht iſt weſentlich und natürlich in uns. — Er iſt daher gleichförmig, in allen Zeiten und Gegenden rechtſchaffen, wie das Geſetz, nach welchem er denkt und lebt, ewig, unverletzlich, unauslöſchlich, unveränderlich, ohne Abnahme und Zunahme. Alle bürgerliche Geſetze, alle Meinungen der Theologen und Rechtsgelehrten ſind nur ſchwache Ausdrücke jenes allgemeinen Geſetzes und wenn irgend ein Geſetz ſich im Geringſten von denſelben entfernt, ſo iſt es falſch und irrig." Selbſt die Rückſicht auf die göttlichen Belohnungen und Beſtrafungen bei unſern Handlungen betrachtete er nicht als ächte und reine Triebfedern derſelben. Ueber das Verhältniß zwiſchen Rechtſchaffenheit und Pietät, zwiſchen Moral und Religion erklärt er ſich ſelbſt ſehr beſtimmt ſo: "Wer auf Weisheit Anſpruch macht,

muß weder die Pietät von der wahren Rechtſchaffenheit trennen, noch auch beide vermiſchen; es ſind zwei verſchiedene Dinge, von welchen jedes ſein eigenes Gebiet hat; man muß ſie vereinigen, keines kann ohne das andere ganz und vollkommen ſeyn, aber man muß ſie nicht identificiren. — Diejenigen, welche ſie trennen und nur Eines von beiden haben, ſind wieder von zweierlei Art. Die einen ergeben ſich ganz dem Gottesdienſte und bekümmern ſich nicht um die wahre Tugend. — Die anderen machen ſich nur aus der Tugend etwas und bekümmern ſich nicht um die Religion. — Diejenigen, welche beide vermiſchen, haben weder wahre Religion, noch wahre Rechtſchaffenheit; ſie wollen, daß die Tugend nur der Religion folge und diene, ſie erkennen keine andere Tugend, als die auf der Triebfeder der Religion beruht. Eine ſolche Tugend aber iſt nicht die wahre, ſie beruht nicht auf der guten Triebfeder der Natur, ſie iſt zufällig, ungleich, gefährlich und bringt zuweilen ſchlechte Wirkungen unter dem ſchönen Vorwande der Religion hervor; der Religionseifer hat oft die größten Abſcheulichkeiten erzeugt. — Nicht, als wenn die Religion Böſes lehrte oder begünſtigte — allein wenn man keinen Begriff von der Rechtſchaffenheit und keinen Sinn für ſie hat, ausgenommen in Folge und zum Dienſte der Religion, ſo glaubt man, daß Alles erlaubt, ja verdienſtlich ſey, wenn es mit dem Religionseifer gefärbt iſt, zur Beförderung der Religion und zur Unterdrückung ihrer Feinde dient. Was ich an meinem Weiſen will und verlange, das iſt wahre

Rechtſchaffenheit und wahre Pietät, vereinigt und vermählt miteinander, aber ſo, daß jede durch ſich ſelbſt beſteht und ſich hält und durch eigene Kraft handelt. Ich will, daß man ohne Paradies und Hölle ein rechtſchaffener Menſch ſey. Die Worte ſind mir ſchrecklich: Wenn ich nicht Chriſt wäre, wenn ich nicht Gott und die Verdammniß fürchtete, ſo würde ich dies thun. Elender, welchen Dank kann man dir für das, was du thuſt wiſſen? Du begehſt keine unſittliche Handlungen, denn du wagſt es nicht und fürchteſt die Schläge: ich will, daß du wagſt, aber daß du nicht wolleſt, wenn du auch verſichert wäreſt, nie einen Schaden davon zu haben. Du machſt den Rechtſchaffenen, damit man dich bezahle und dir großen Dank dafür ſage, ich aber will, daß du es ſeyeſt, wenn man auch nie etwas davon wüßte; ich will, daß du rechtſchaffen ſeyeſt, weil Natur und Vernunft (das iſt Gott) es will. Die Ordnung und allgemeine Policei der Welt, von welcher du ein Theil biſt, fordert es ſo, weil du nicht beiſtimmen kannſt, anders zu ſeyn, ohne wider dich ſelbſt, dein Weſen, dein Heil und deinen Zweck zu ſeyn — es mag auch daraus kommen, was da will. Ich will auch die Pietät und die Religion, aber keine ſolche, welche die Rechtſchaffenheit erſt macht, verurſacht oder erzeugt: denn dieſe iſt ſchon in dir und mit dir da und von der Natur gepflanzt, ſondern eine ſolche Religion, welche die Rechtſchaffenheit billigt, autoriſirt und krönt. Die Religion folgt erſt nach der Rechtſchaffenheit, kann ſie alſo nicht

erzeugen. Vielmehr müßte die Rechtſchaffenheit die Religion erzeugen, denn ſie iſt die erſte, die ältere und natürlichere *)."

Dieſe ſchönen Grundſätze werden von ihm im Tone der vollſten Ueberzeugung und mit dem ſtärkſten Nachdrucke vorgetragen. Man ſollte alſo denken, daß er eine gewiſſe, ſichere und zuverläſſige menſchliche Erkenntniß überhaupt und beſonders in ſittlichen und göttlichen Dingen angenommen habe. Aber keineswegs. Laſſen wir ihn auch hier ſelbſt reden: "Die zwei vornehmſten Mittel, welche der Menſch anwendet, um zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, ſind Vernunft und Erfahrung. Beide aber ſind ſo ſchwach und ungewiß, daß wir nichts Gewiſſes daraus ziehen können. Die Vernunft hat ſo viele Geſtalten, ſie iſt ſo beugſam und wellenartig. — Die Erfahrung iſt es auch, die Begebenheiten ſind ſich immer ungleich, die Sinne trügen uns wenigſtens oft, beſiegen die Vernunft und werden oft wieder von ihr irre geführt. — Er iſt eine dunkle Höhle voll von Schluchten, ein Labyrinth, ein verwirrter und verſchlungener Abgrund, dieſer menſchliche Geiſt. — Er handelt und verfolgt ſeine Unternehmungen verwegen, ohne Ordnung und Maaß. — Er iſt ein veränderliches Werkzeug von Blei und Wachs, er biegt ſich, verlängert ſich, ſchmiegt ſich Allem an, mehr als das Waſſer und die Luft. Er iſt der Schuh des Theramenes, welcher an alle Füße paßt. Es bleibt

*) Dieſe Stellen finden ſich L. II. chap. 3. 5.

nichts übrig, als die Fähigkeit, ihn nach Belieben zu wenden. Er ſchweift hin und her mit der Lüge, wie mit der Wahrheit; er findet überall einen ſcheinbaren Grund. — Die Wahrheit iſt nichts, was der menſchliche Geiſt ergreifen und beſitzen könnte; ſie wohnt und ruht nur im Schooße Gottes; der Menſch weiß und verſteht nichts recht, rein und wahr, er dreht ſich und tappt immer um Scheinbarkeiten, die ſich überall im Falſchen wie im Wahren finden; wir ſind geboren, die Wahrheit zu ſuchen; ſie zu beſitzen, gehört für eine höhere und größere Macht. — Wenn ſich irgend eine Wahrheit unter den Händen des Menſchen fände, ſo wäre es durch Zufall, und er wüßte ſie nicht feſtzuhalten und von der Lüge zu unterſcheiden. Die Irthümer gelangen in unſere Seele auf demſelbigen Wege, wie die Wahrheit, der Geiſt kann zwiſchen ihnen nicht unterſcheiden und wählen *)." — Charron gibt zu, daß der menſchliche Geiſt von Natur nach Wahrheit forſcht und einen unwiderſtehlichen Trieb dazu in ſich hat, aber er behauptet zugleich, daß eben dies durch den Zweifel genährt werde und daß die Denkfreiheit, das unveräußerliche Recht des menſchlichen Geiſts und die Grundlage der Weisheit, es mit ſich bringe, immer aufs neue zu forſchen, über nichts entſcheidend und auf immer zu urtheilen und eben dadurch den Forſchungsgeiſt ſtets rege in ſich zu erhalten **). Alles dies wendet ſich nicht nur von ſelbſt auch auf mora-

*) I, 4, 9. 16, 1. 2. 8. 11.

**) I, 14. II, 2.

liſche Erkenntniſſe und Urtheile an, ſondern Charron findet auch in der Moral ſelbſt innere Widerſprüche. Es iſt der Mühe werth, ihn hier ſelbſt reden zu laſſen *): „Die menſchliche Schwachheit zeigt ſich im Guten, wie im Böſen, in der Tugend und im Laſter, der Menſch kann, wenn er es auch wollte, nicht ganz gut und nicht ganz böſe ſeyn. Er iſt in Allem ohnmächtig: 1) er kann nicht alles Gute thun und nicht die ganze Tugend ausüben. Mehrere Tugenden ſind unvereinbar und können nicht zuſammen beſtehen wie z. E. die Standhaftigkeit in der Armuth und im Elende und die im Ueberfluſſe und Glücke, die Geduld des Bettlers und die Freigebigkeit, 2) oft kann man eine Tugend nicht ausüben, ohne die andere zu verletzen. — So groß iſt die Schwäche des Menſchen, daß ſie keine gewiſſe, allgemeine und feſte Regeln des rechtſchaffenen Lebens aufſtellen und annehmen kann. Die Liebe und die Gerechtigkeit widerſprechen ſich, wenn ich meinen Verwandten und Freund im Kriege auf der feindlichen Seite finde, aus Gerechtigkeit ſoll ich ihn tödten, aus Liebe ſchonen und retten. Wenn ein Menſch tödtlich verwundet iſt und man hat kein anderes Mittel und es iſt nur ein ſchmerzhaftes Dahinſchmachten übrig, ſo iſt es ein Werk der Liebe, ihn vollends zu tödten, 3) man iſt oft genöthiget, ſich ſchlechter Mittel zu bedienen, um einem größeren Uebel zu entgehen oder um einen guten Zweck zu erreichen, ſo daß man zuweilen Dinge, welche nicht gut, auch wohl böſe ſind, legitimiren

*) I, 4, 2, 4—6.

und autoriſiren muß, wie wenn man, um gut zu ſeyn, ein wenig böſe ſeyn müßte. Das zeigt ſich nicht nur in Policei- und Juſtiz-Sachen, ſondern auch in der Religion, welche lehrt, daß die ganze menſchliche Beſchaffenheit und Handlungsweiſe aus ſchadhaften Stücken erbaut und gebildet iſt."

Sind das nicht lauter offenbare Widerſprüche gegen ſeine anderswo in derſelbigen Schrift ausgeſprochene, vorher angeführte moraliſche Grundſätze und Entſcheidungen? Sollte vielleicht ſeine wahre Meinung in folgender Stelle liegen? "Die Maxime der Denkfreiheit, nichts ausſchließend zu entſcheiden, ſich an nichts zu binden, fordert nicht, daß man gar nicht mehr handle, daß man gar nicht zur nöthigen Ueberlegung und That ſchreite. Ich will, daß man in den äußeren und gemeinen Handlungen des Lebens und in Allem, was gewöhnlich iſt, ſich nach dem Hergebrachten richte, unſere Maxime geht das Aeußere und das Handeln nicht an, ſondern das Innere, das geheime, innere Denken und Urtheilen, und auch darinn billige ich es, daß man ſich an dasjenige halte, was das Wahrſcheinlichſte, das Rechtſchaffenſte, das Nützlichſte und Bequemſte iſt, aber es ſoll ohne Beſtimmung, Entſcheidung, Bejahung, ohne Verurtheilung anderer Meinungen und verſchiedener oder entgegengeſetzter, alter oder neuer Urtheile geſchehen, daß man alſo bereit ſey, das Beſſere, wo es ſich zeigt, aufzunehmen, daß man es alſo nicht übel nehme, wenn das, was wir für das Beſte halten, von andern angegrif-

ſen und beſtritten wird. — So bleibt man immer unentſchieden, gleichgültig und univerſell *).“ Allein auch dieſes bloß wahrſcheinliche, vorübergehende Urtheil in ſittlichen Dingen verträgt ſich nicht mit der feſten, unerſchütterlichen Ueberzeugung, womit er ſonſt von der ewigen, unwandelbaren Moral und Religion der Vernunft und Natur redet.

Auch in der übernatürlichen Offenbarung fand er nicht, wie ſein Freund Montagne, ſichere, gewiſſe, untrügliche Erkenntnißquellen des Sittlichen und Göttlichen. Man ſieht dies nicht nur aus ſeinen ſchon angeführten Grundſätzen von der einigen Verpflichtung des Menſchen durch ſeine Natur und Vernunft und von der reinen Triebfeder ſittlichguter Handlungen, wodurch das Uebernatürliche und Poſitive ausgeſchloſſen wird, ſondern auch aus ausdrücklichen Erklärungen über alle poſitive Religionen. “Es iſt etwas Furchtbares um die große Verſchiedenheit der Religionen und um die fantaſtiſche und ausſchweifende Beſchaffenheit ſo mancher unter ihnen, ſo daß es ein Wunder iſt, daß der menſchliche Verſtand ſo thieriſch und durch Betrügereien berauſcht worden ſey. — In allen finden ſich Mirakel, Orakel, Myſterien, Propheten, Feſte und zum Heile nothwendige Glaubensartikel. — Alle fangen klein und demüthig an, faſſen aber nach und nach alle ſammt ihren Fictionen wie durch Anſteckung Fuß. — Alle halten und lehren, daß Gott durch Gebete, Gelübde,

*) II, 2.

Feſte verſöhnt und gewonnen werde. — Die jüngere baut immer auf die unmittelbar vorhergehende, um gehört zu werden und Wurzel faſſen zu können, klagt ſie aber der Unvollkommenheit an und will ſie vollenden oder erſetzen. — Alle ſind dem gemeinen Menſchenverſtande fremd und ſchrecklich, bald aus ſchlechten, unwürdigen Stücken zuſammengeſetzt, bald zu hoch und wundervoll, als daß unſer Geiſt etwas davon zu erkennen im Stande wäre. — Alle wollen aber von oben kommen und machen ſich dadurch zum Gegenſtande der Ehrfurcht und Bewunderung. Wären ſie nach menſchlichem und natürlichem Geſchmacke, ohne irgend etwas Fremdes, ſo würden ſie leichter, aber nicht ſo ehrerbietig aufgenommen werden. Die Religionen müſſen alſo alle durch eine außerordentliche und himmliſche Offenbarung überliefert und durch eine göttliche Inſpiration empfangen und angenommen werden, wie wenn ſie vom Himmel kämen. — So ſagen alle, die ſie annehmen und andere ſchwatzen es nach. — Aber die Wahrheit zu ſagen, es iſt nichts daran. Alle Religionen ſind durch menſchliche Hände und Mittel empfangen worden. — Die Nation, das Land, der Ort ſchenkt die Religion *)." — Anderswo ſagt zwar Charron, daß er die uns geoffenbarte, göttliche Wahrheiten der chriſtlichen Religion ausnehme, daß man dieſe ſchlechthin mit Demuth und Unterwerfung annehmen müſſe, ohne in Unterſuchung einzugehen, daß man hier das Haupt beugen, den Geiſt zäumen und gefangennehmen müſſe. — Er

*) II, 5.

ſagt: Die Theologie, ſelbſt die myſtiſche, lehre uns, daß wir unſere Seele auf Gott und den Eindruck ſeines Geiſts vorbereiten, ſie ausleeren, reinigen, ausräumen, von jeder Meinung, jedem Glauben, jeder Neigung entblößen, und aus ihr gleichſam eine weiße Karte, etwas ſich ſelbſt und der Welt Erſtorbenes machen müſſen, um in ihr Gott leben und wirken zu laſſen, daß man den alten Beſitzer aus ihr vertreiben müſſe, um den neuen in ſie einziehen zu laſſen *). Allein er ſetzt dies erſt in der zweiten Ausgabe ſeines Werks hinzu, nachdem ſeine Orthodoxie angegriffen worden war und er redet hier in der That faſt ſpottend. Er ſagt in demſelbigen Capitel: "Da der Weiſe das Vorrecht hat, alle Dinge zu beurtheilen und zu unterſuchen, ſo wird es oft geſchehen, daß das Urtheil und die Hand, der Geiſt und der Körper ſich widerſprechen werden, daß der Weiſe äußerlich anders handeln und innerlich anders denken wird, daß er eine andere Rolle vor der Welt und eine andere in ſeinem Geiſte ſpielen wird, er muß dies thun, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Der Satz: die ganze Welt übt Schauſpielkunſt, muß eigentlich und wahrhaftig vom Weiſen verſtanden werden." Dadurch gibt er ſelbſt zu erkennen, wie jene Erklärung verſtanden werden müſſe und verwirrt aufs neue alle moraliſche Wahrheit. In der Vorrede zu derſelbigen zweiten Ausgabe ſagt er: "Ich muß den Leſer, welcher von dieſem Werke urtheilen will, benachrichtigen, daß er ſich vor den Misverſtändniſſen

*) II, 2.

hüte, welche einige bei der erſten Ausgabe ſich haben zu Schulden kommen laſſen, nämlich: daß er nicht als Recht und Pflicht nehme, was Thatſache iſt, nicht als Thatſache, was Urtheil iſt, nicht als Entſcheidung und Beſtimmung, was nur problematiſch und akademiſch vorgetragen und unterſucht wird, nicht auf mich und meine eigene Meinungen zu beziehen, was Sache des Geiſts und der inneren Ueberzeugung iſt, nicht auf die Religion und den göttlichen Glauben, was menſchliche Meinung iſt, nicht auf die Gnade und die übernatürliche Wirkung, was Tugend und natürliche und moraliſche Handlung iſt." Damit aber iſt nichts klarer gemacht und die Sache bleibt auf demſelbigen Puncte ſtehen. Tennemann *) ſagt: "Nur Eins ſteht feſt und unwandelbar bei Charron, nämlich ſeine Ueberzeugung von den ſittlichen und religiöſen Grundwahrheiten. Wenn ihn auch ſeine ſkeptiſche Denkart zuweilen zu weit führt und er ſelbſt dieſes Heiligthum der Menſchheit anzutaſten und an den Grundpfeilern deſſelben zu rütteln ſcheint, ſo ſpricht er doch ſonſt mit ſolcher feſten Ueberzeugung, daß man bald ſich überzeugt, ſeine Zweifel können nicht die ſittliche Principe ſelbſt, ſondern die Anwendung derſelben in dem Kreiſe des wirklichen Lebens, nicht den objectiven Gehalt und Werth, ſondern die ſubjectiven Anſichten, nicht den reinen Vernunftglauben, ſondern die Beſtim-

*) Geſch. der Philoſ. IX. 468. f.

mungen und Zuſätze, durch welche ſich derſelbe in den einzelnen poſitiven Religionen ausgeſprochen hat, angehen." Allein ſeine Zweifel treffen, wie gezeigt worden iſt, ſo ſehr die Gewisheit der ganzen menſchlichen Erkenntniß, daß auch die ſittliche und religiöſe Principien mit getroffen werden und nicht nur die ſubjectiven Anſichten, ſondern auch der objective Gehalt erſchüttert wird. Nie hat ſich Charron bemüht, zu zeigen, wie dieſe Zweifel mit der feſten Ueberzeugung vereinbar ſeyen, womit er wirklich von den ſittlichen und moraliſchen Principien ſpricht. Dieſe gibt er übrigens bloß formell und ſpricht ſie als ſeine gegenwärtige volle Ueberzeugung aus, mit dem oft von ihm angegebenen Vorbehalte, daß er damit nicht dogmatiſch und auf immer entſcheide und eigenem wie fremdem weiteren Forſchen keine Grenze ſetzen wolle.

Ein Skeptiker von ganz anderer Art war De la Mothe le Vayer. Er bekannte ſich ganz zum alten Pyrrhonismus, ſprach mit Enthuſiasmus von demſelben und wiederhohlte den Hauptinhalt der Schriften des Sextus Empiricus. Er beſtritt auch ausdrücklich die Gewisheit der Moral und Religion und zwar beſonders durch das Mannichfaltige, Abweichende und Widerſprechende in den Sitten, Gewohnheiten und Religionen der Menſchen und Völker, und in den Meinungen der Weltweiſen über dieſe Gegenſtände. "Die Tugend ſelbſt, ſagt er, von welcher in den Schulen ſo viel Chimäriſches gelehrt wird, iſt

vielleicht nur ein eitler Titel und ein Namen, welcher dem Ehrgeize derjenigen dient, die ſich Philoſophen nennen und noch nicht darinn übereingekommen ſind, worinn ſie beſtehe." Er ſucht alle moraliſche Begriffe und Tugenden nach der Weiſe der Pyrrhonier ungewiß zu machen. Aber weit entfert, zuzugeſtehen, daß auch die chriſtliche Theologie ungewiß ſey, behauptet er, daß die Skepſis am beſten für die Geheimniſſe des Glaubens vorbereite und empfänglich mache, daß die Theologie zwar keine Wiſſenſchaft ſey und keine evidente Principien enthalte, daß ſie aber aus göttlichen Principien herfließe, welchen unſer Wille, nicht unſer Verſtand beizupflichten habe, daß ſie mit dem Glauben, der ein Geſchenk Gottes ſey und alle menſchliche Vernunft überſteige, umfaßt werde, daß ſie in Anſehung der Größe des Gegenſtands und der Gewißheit der geoffenbarten Wahrheiten weit über alle menſchliche Kenntniſſe erhaben ſey, daß die heilige Schrift die menſchliche Weisheit für Thorheit ausgebe und Armuth des Geiſts fordere, daß nur die übernatürliche chriſtliche Offenbarung in die unendliche Mannichfaltigkeit, Verſchiedenheit und Entgegengeſetztheit der Religionen und Sittenlehren Einheit, Feſtigkeit und Harmonie bringen könne *).

*) Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero Mons 1673. nouvelle edition augmentée d'une refutation de la philosophie sceptique ou préservatif contre le Pyrrhonisme par L. M. Kahle. Berl. 1744. Dieſe Schrift von Vayer findet ſich nicht in ſeinen Oevres. Paris 1663. 84. aus welchen

Eben ſo dachte der gelehrte Huet, welcher vornehmlich durch das Studium der verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme, der Geſchichte der Philoſophie und der Schriften des Sextus, ſo wie durch ein lebhaftes Intereſſe für Religion und Chriſtenthum zum Skepticismus geleitet wurde. Deutliche Spuren von dieſem zeigten ſich ſchon in ſeinen früheren Schriften *), vollſtändig und vollendet aber ſprach er ſich in einem Werke aus, welches er hinterließ und welches nach ſeinem Tode erſchien **). Die Moral iſt hier eben ſowohl, wie andere Erkenntniſſe, Gegenſtand ſeiner ſkeptiſchen Angriffe. Aber im Glauben findet er, was die Vernunft nicht leiſten kann. Er läßt die Vernunft dadurch mit dem Glauben übereinſtimmen, daß ſie durch ihre Schwäche ſelbſt zum Glauben leitet. Er läßt den Glauben gewiß machen, was der Vernunft ungewiß iſt, er läßt ihn die ſchwache Vernunft ſtärken und betrachtet ihn ſelbſt als eine Gabe Gottes. Er macht ſich ſelbſt den Einwurf, daß der Skepticismus auch wider den Glauben gebraucht werden könne und ihn gleichfalls zerſtöre, aber er löst ſich denſelben auf folgende Art. Der Glaube kommt nicht aus der Vernunft, ſondern

---

unter andern die Stellen T. V. p. 235. T. XV. p. 86 — 123. hieher gehören.

*) Demonstratio evangelica Amst. 1679. Censura philosophiae Cartesianae 1689. Quaestiones Alnetanae 1690.

**) De la foiblesse de l'esprit humain Amst. 1723.

aus einer übernatürlichen Wirkung. Er gründet ſich auf die erſte geoffenbarte Wahrheiten, die um ihrer ſelbſt willen, nicht wegen der Evidenz, womit ſie der Vernunft erſcheinen, geglaubt werden müſſen. Die Vernunft iſt nicht die Urſache, ſondern nur das Inſtrument des Glaubens, ſie räth zum Glauben und ihre eigenen erſten Grundſätze werden göttlich-gewiß, wenn ſie mit den Glaubensſätzen nothwendig verbunden ſind. Dadurch gelangt der Menſch auch zur Gewisheit in moraliſchen Dingen.

Bayle's Skepticismus, den ich in meiner Geſchichte dieſer philoſophiſchen Denkart ausführlich geſchildert habe, hat die Moral nie ausdrücklich angegriffen. Dieſer Gelehrte hat vielmehr oft mit der größten Zuverſicht und Wärme von den reinen moraliſchen Grundſätzen geſprochen. Er führt es nur hiſtoriſch an, daß das bürgerliche Leben nichts von dem Geiſte der Skeptiker zu befürchten habe, daß ſie nicht leugnen, man müſſe ſich nach den Gewohnheiten ſeines Lands bequemen, die Pflichten der Moral üben und in ſolchen Dingen nach Wahrſcheinlichkeiten, ohne die Gewisheit zu erreichen, ſeine Parthie nehmen, daß ſie ihr Urtheil über die Frage: ob eine Pflicht natürlich und abſolut Pflicht ſey, ſuſpendiren konnten, daß ſie es aber darüber, ob man ſie in dieſen und jenen Fällen ausüben ſoll, nicht ſuſpendirt haben *). Er ſelbſt beſtreitet aber niemals das natürliche Fundament der Moral und ihre einzelnen

*) Dict. hist. crit. Art. Pyrrhon rem. B.

Lehren. Die Freiheit des Menſchen erklärte er zwar für unbegreiflich und mit unauflöslichen Schwierigkeiten umgeben, er behauptete, daß ſie philoſophiſch nicht bewieſen werden könne, aber er verwarf ſie deswegen nicht. Was er wider ihre Begreiflichkeit und Erweislichkeit vorbrachte, will ich hier kurz zuſammenfaſſen. Das Bewußtſeyn, welches der Menſch von ſeiner Freiheit hat, beweißt nicht, daß er ſie wirklich beſitze. Man kann nicht begreifen, wie ein Weſen, welches nicht durch ſich ſelbſt da iſt, ſelbſt Urheber ſeiner Handlungen ſeyn könne. Durch das bloße Bewußtſeyn unſerer Handlungen können wir nicht unterſcheiden, ob wir ſie ſelbſt hervorbringen oder ob ſie unſer Schöpfer und Erhalter hervorbringt, eben ſo wenig, als uns das Bewußtſeyn unſerer Exiſtenz lehrt, ob wir durch uns ſelbſt oder durch ein anderes Weſen exiſtiren. Wenn wir auch ganz durch unſeren Erhalter in unſeren Handlungen geleitet würden, ſo würden wir doch unſere Gedanken, Entſchlüſſe, Begehrungen, Handlungen auf dieſelbe Art und in derſelbigen Ordnung wahrnehmen. Die göttliche Erhaltung iſt eine fortgeſetzte Schöpfung; ein Geſchöpf kann nicht ſelbſt ein freier Grund ſeines Handelns ſeyn, es empfängt in jedem Augenblicke ſeine Fortdauer, Kraft und Thätigkeit nur vom Schöpfer. Es kann keine Bewegung durch ſich ſelbſt hervorbringen; die Seele iſt ein bloß paſſives Weſen, ſie macht ihre Vorſtellungen nicht, da ſie nicht weiß, wie ſie entſtehen, ſie bewirkt die Bewegung des Körpers nicht, ſie weiß nicht einmal, wie die Bewegung hervorgebracht wird. Sie wird in jedem Augenblicke

von Gott mit allen ihren Thätigkeiten und den Bewegungen des Körpers erſchaffen. Sie iſt alſo weder die urſprüngliche, noch die zweite, noch die gelegenheitliche Urſache der Handlungen. Nach allem dieſem verwirft jedoch Bayle die menſchliche Freiheit nicht entſcheidend, er behauptet nur, daß ſie für den menſchlichen Verſtand in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt ſey und ſagt ausdrücklich, nicht die Phyſik und Metaphyſik, ſondern Moral, Religion und Chriſtenthum ſeyen die feſten Stützen derſelben, die Schwierigkeiten in denjenigen Syſtemen, welche die Freiheit und Religion aufheben, ſeyen doch noch gröſser, als in denjenigen, welche ſie annehmen, und es ſey doch vernünftiger, einzugeſtehen, daß man die Art, wie Gott die Geſchöpfe erhalte und mit ihnen wirke, nicht kenne, als ſie in Schattenbilder und Phantome zu verwandeln *).

In Frankreich erſchienen auch Schriften wider den Skepticismus, unter welchen hier die von Silhon ausgezeichnet zu werden verdient, weil ſie vorzüglich in Beziehung auf die Moral die Gewisheit der menſchlichen Erkenntniß zu retten ſucht. Sie iſt beſonders wider Montagne gerichtet, welcher der Vernunft alle Kraft in der Erkenntniß des Sittlichen abſpricht und nur in der übernatürlichen Offenbarung eine ſichere Erkenntnißquelle und Regel deſſelben anerkennt. Silhon verwirft dieſen Ausweg und zeigt,

---

*) Reponse aux questions d'un provincial. T. III. chap. 138 — 142.

daß die chriſtliche Offenbarung die Exiſtenz Gottes, die Gewisheit des Zeugniſſes der Sinne und die Möglichkeit, die Glaubwürdigkeit der Wunder zu prüfen, folglich eine Sicherheit der natürlichen Erkenntniß vorausſetze, alſo mit dem Skepticismus nicht beſtehen könne *).

Diejenigen Schriftſteller, welche in Frankreich dogmatiſch eine philoſophiſche Moral aufſtellten, verwandelten ſie meiſtentheils in eine Lehre vom glücklichen und genießenden Leben oder in eine Theorie des Eigennutzes und der Selbſtſucht und ſetzten ſie außer aller Verbindung mit der Religion. Gaſſendi wiederhohlte die Moral des Epikurus und berichtigte die gewöhnlichen rohen Begriffe von derſelben. Er kannte keine Tugend unabhängig von der Glückſeeligkeit. Er ſetzte die Tugend ſelbſt in ein ſolches Leben und Handeln, wodurch Ruhe der Seele und des Körpers hervorgebracht wird. Dieſe aber ließ er dadurch entſtehen, daß der Menſch alle ſeine Neigungen auf eine naturgemäße, harmoniſche, nicht zerſtörende, ausſchweifende und leidenſchaftliche Art befriediget **). Rochefoucault gab eine Sammlung moraliſcher Bemerkungen ***) heraus. Man

*) De la certitude des connoissances humaines ou sont particulierement expliquez les principes et les fondemens de la morale etc. Paris 1661.

**) Syntagma philosophicum in Opp. Vol. I. II. Lugd. 1658. Ethic. P. III.

***) Reflexions ou sentences et maximes morales.

kann nicht ſagen, daß ihnen ein ethiſches Syſtem zum Grunde liege, noch auch, daß in denſelben alle Möglichkeit einer uneigennützigen menſchlichen Tugend geleugnet werde. Es ſind Beobachtungen über den Menſchen, wie er ihm in ſeinem Zeitalter erſchien. Sie ſind ein Ausdruck des Unmuths und der Bitterkeit, welche in dem Grafen durch ſo manche traurige Erfahrungen und Schickſale erzeugt wurden. Das Hauptthema derſelben iſt das, daß die menſchlichen Tugenden meiſtentheils nichts als verkappte Laſter ſeyen, daß es faſt gar keine reine Tugenden gebe, daß faſt alle eine Miſchung von Laſter und Tugend ſeyen. Da ſucht er dann freilich in den Tugenden gefliſſentlich eigennützige und ſelbſtſüchtige Triebfedern auf und drückt ſich oft ſo aus, als wenn man keiner trauen könnte und als wenn der Menſch keiner reinen Tugend fähig wäre. Doch kommen auch Sätze vor, worinn er von den ſeltenen Menſchen redet, die einer reinen, uneigennützigen Liebe, Theilnehmung am Glücke und Unglücke anderer, Freundſchaft fähig und frei von Neid und Misgunſt ſeyen, und gibt dadurch zu erkennen, daß er einen Begriff von reinerer Tugend und ihrer Möglichkeit habe. Doch iſt das Buch mehr im böſen Sinne genommen worden und hat mehr geſchadet, als genützt. Condillac war der erſte Schriftſteller, welcher die ſchon vorher in Frankreich weit verbreitete empiriſche Philoſophie daſelbſt methodiſch vortrug und vorzüglich beitrug, daß ſie

---

Augmentées de plus de 200. nouvelles maximes. Suivant la copie inprimée à Paris. 1691.

daſelbſt bis auf den heutigen Tag herrſchend wurde. Er nannte es Metaphyſik, was er durch ſeine Schriften im Vaterlande von Verachtung befreien und emporheben wollte. Und dies ſollte dadurch geſchehen, daß man nicht mehr in das Weſen der Dinge und die Geheimniſſe der Natur einzudringen verſuchen, ſondern den Urſprung aller menſchlichen Erkenntniſſe aus Senſationen erklären und die daraus entſpringenden Geſetze der menſchlichen Seele erforſchen ſollte. Ideen und Principien der reinen Vernunft nahm er gar nicht an, er betrachtete das, was man ſo nennt, bloß als Vorſtellungen und Sätze, die eine verhältnißmäßige Allgemeinheit haben, aber nur aus mehreren Erfahrungen und beſonderen Sätzen abſtrahirt ſind *). Die Anwendung auf die Moral machte er zwar nicht, aber ſie machte ſich von ſelbſt. Helvetius machte ſie wirklich. Er erklärte nicht nur das Empfindungsvermögen für das Grundvermögen der menſchlichen Seele und alle ihre übrigen Kräfte bloß für Modifikationen deſſelben, er leitete nicht nur alle Erkenntniſſe und Urtheile des Menſchen bloß aus der Empfindung ab, ſondern er leitete auch ausdrücklich alle moraliſche Begriffe und Urtheile, alle Tugenden und Laſter aus derſelbigen Quelle ab. Er behauptete, daß alle gut organiſirte Menſchen ſich in Anſehung ihrer geiſtigen und moraliſchen Anlagen vollkommen gleich ſeyen und daß ihre

*) Essai sur l'origine des connoissances humaines. Amsterd. 1746. 2 Voll. Traité des sensations. Londr. 1754.

Verſchiedenheiten nicht Folge eigener Anſtrengungen oder Vernachläſſigungen, ſondern bloß der Erziehung, der Geſetze, der Verfaſſungen und überhaupt äußerer Umſtände ſeyen. Auf ganz übereinſtimmende, ſyſtematiſche, ſcharf beſtimmte Vorſtellungen vom Sittlichen iſt er nie gekommen und ſein Hauptwerk, welches hieher gehört iſt mit einer gewiſſen Verworrenheit, Diffuſion, Weitſchweifigkeit, Geſchwätzigkeit geſchrieben *). Uebrigens behauptet er ſehr beſtimmt, daß die Selbſtliebe oder der Eigennutz der einzige Beweggrund aller Handlungen ſowohl bei einzelnen Menſchen, als bei ganzen Geſellſchaften ſeyen, daß alle nur das für gut halten, was ihnen nützlich iſt. Er ſagt zwar: "Die Erfahrung lehrt uns, daß es Menſchen gibt, welchen ein gluckliches Naturell, eine lebhafte Begierde nach Ehre und Achtung eben die Liebe einflößen, welche die Menſchen gewöhnlich für weltliche Größe und Reichthümer haben. Die Handlungen, welche dieſen tugendhaften Menſchen perſönlich nützlich ſind, ſind zugleich gerechte Handlungen, die dem gemeinen Beſten zuträglich oder doch nicht ſchädlich ſind." Allein er ſetzt nicht nur ſogleich hinzu: "Man findet aber von dergleichen Leuten ſo wenige, daß ich ihrer hier nur zur Ehre der Menſchheit

*) De l'esprit. Par. 1758. 2 Voll. Am meiſten gehört zur Moral disc. II. Dies nämliche Werk erſchien nachher in veränderter Geſtalt unter dem Titel: de l'homme. Amst. 1772. 2 Voll. verlor aber dadurch ſehr ſ. Memoires historiques sur la vie de Suard par Garat. T. I. Par. 1820.

erwähne; die zahlreichſte Claſſe, welche faſt allein das ganze menſchliche Geſchlecht ausmacht, iſt diejenige, in welcher die Menſchen einzig für ihren eigenen Vortheil beſorgt, niemals auf das allgemeine Beſte ſehen; dieſe Menſchen legen nur ſolchen Handlungen, welche ihnen perſönlich Nutzen bringen, den Namen rechtſchaffener Handlungen bei *)" ſondern man kann auch ſelbſt bei den Tugenden, die er höher ſtellt, bemerken, daß er ſie nur aus einem glücklichen Naturell und aus Ehrgeitz, alſo im Grunde doch auch aus der Sinnlichkeit und Selbſtſucht ableitet, ja daß er ausdrücklich darunter nur ſolche Handlungen begreift, welche zugleich dem Menſchen ſelbſt und dem gemeinen Beſten nützen oder doch nicht zuwider ſind. Er ſagt ſelbſt bald nachher: "Welcher Menſch ſollte nicht gewahr werden, daß er ſeine Laſter und Tugenden bloß der verſchiedenen Art, nach welcher das perſönliche Intereſſe ſich ändert, zuſchreiben müſſe, wenn er den Ehrgeiz, nach welchem er ſich für tugendhafter als andere ausgibt, gegen den Ehrgeiz der Offenherzigkeit vertauſchen und alle Falten ſeines Gemüths aufmerkſam unterſuchen wollte? Wer ſollte nicht gewahr werden, daß alle Menſchen durch einerlei Kraft in Bewegung geſetzt werden, daß alle auf gleiche Weiſe nur nach ihrer Glückſeeligkeit ſtreben, daß die Verſchiedenheit der Leidenſchaften und des Geſchmacks, wovon einige dem gemeinen Beſten zuträglich, die anderen aber nachtheilig ſind, unſere Tugenden und Laſter beſtimmen? Man muß den

*) Disc. II. chap. 2.

Laſterhaften bedauern, ohne ihn zu verachten, ſich wegen ſeines glücklichen Temperaments glücklich ſchä-tzen und dem Himmel danken, daß er uns keinen ſolchen Geſchmack, keine ſolche Leidenſchaft gegeben hat, die uns angetrieben hätten, unſer Glück in dem Unglücke eines andern zu ſuchen. Der Menſch folgt doch immer nur ſeinem Vortheile. — Man nennt einerlei Handlung gerecht oder ungerecht, je nachdem der Vortheil oder Nachtheil beſchaffen iſt, den ein jeder davon empfängt. So wie die Körperwelt den Geſetzen der Bewegung unterworfen iſt, eben ſo die ſittliche Welt der Bewegung des eigenen Nutzens; dieſer iſt der mächtige Zauberer auf Erden, welcher die Geſtalt aller Gegenſtände verändert." Helvetius unterſcheidet wohl in derſelbigen Stelle den Menſchenfreund, welchem der Anblick des Unglücks anderer unerträglich iſt und welcher ſich gedrungen fühlt, dem Unglücklichen zu helfen, von dem Unmenſchen, welchem das Elend des andern ein angenehmes Schauſpiel iſt, aber er findet, daß beide nur ihr Vergnügen ſuchen, daß der erſte nur ſich eines unangenehmen Anblicks entledigen und der zweite einen angenehmen verlängern will. So wird aller weſentliche Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter von ihm verwiſcht. Anderswo ſpricht er zwar wiederum ſo, wie wenn ein ſolcher Unterſchied wäre, er unterſcheidet die ächte Tugend von der unächten. Laſſen wir ihn ſelbſt reden. "Ein Menſch iſt gerecht, wenn alle ſeine Handlungen auf das allgemeine Beſte abzwecken. Es iſt nicht genug, daß man Gutes thue, um den Titel eines Tugendhaften zu erhalten. Ein Fürſt hat tau-

ſend Aemter zu vergeben, er muß ſie beſetzen, er muß Tauſende glücklich machen. Seine Tugend hängt bloß von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit ſeiner Wahl ab. Wenn er bei der Beſetzung eines wichtigen Amts aus Freundſchaft, oder Schwachheit oder Faulheit oder blos, weil er darum gebeten iſt, einem mittelmäßigen Menſchen den Vorzug vor einem einſichtsvolleren gibt, ſo muß er ſich als ungerecht anſehen, mögen auch andere ſeine Redlichkeit noch ſo ſehr loben. In Sachen, wo es auf die Redlichkeit ankommt, muß man blos das allgemeine Beſte zu Rath ziehen, keineswegs aber ſich nach den Leuten, die uns umgeben und welche das perſönliche Intereſſe nur zu oft blendet, richten. — Die wahre Tugend iſt eine Fertigkeit, ſolche Handlungen auszuüben, welche das allgemeine Beſte befördern und kann ohne eine tiefe Einſicht in daſſelbe nicht Statt finden. Tugend ohne Verſtand und Einſicht iſt nur Tugend in guter Meinung, wofür das Publicum keine Achtung hat und haben kann, weil es über Abſichten und Gedanken nicht urtheilen kann und bei ſeinen Urtheilen nur ſeinen Vortheil zu Rath zieht. — Es muß alſo mit der Tugend ſowohl Adel der Seele als Licht der Erkenntniß verknüpft ſeyn. Wer nun dieſe Gaben der Natur in ſich vereiniget, der macht den öffentlichen Nutzen immer zur Regel ſeines Verhaltens. Dieſer Nutzen iſt das Princip aller menſchlichen Tugenden und das Fundament aller Geſetzgebungen. Er muß den Geſetzgeber beſeelen, die Völker nöthigen, ſich ſeinen Geſetzen zu unterwerfen. Dieſem Principe muß er alle ſeine Empfindungen, ſelbſt die der

Menſchlichkeit aufopfern *).“ Allein dieſe Grundſätze laſſen ſich ſchlechterdings mit den vorher aus derſelbigen Schrift angeführten nicht in Harmonie bringen: denn, wenn es bei der Tugend nur oder am meiſten auf die Beförderung des allgemeinen Nutzens ankommt, ſo kann ſie auch erfordern, auf eigenen Nutzen Verzicht zu thun und ſelbſt zu dieſem Zwecke ſich Schaden zuzuziehen und zu leiden. Ich will nun noch anführen, wie Helvetius von den Urſachen, welche bisher den Fortgang der Moral verzögert haben, und von den Mitteln, dieſe Wiſſenſchaft mehr zu vervollkommenen, gedacht hat **). Es wird ſich zeigen, ob dadurch ſeine Anſicht der Moralphiloſophie überhaupt deutlicher und harmoniſcher wird. “Wenn die Sittenlehre ſo weit hinter anderen Wiſſenſchaften zurückgeblieben iſt, ſo mag die Urſache die ſeyn, weil die Menſchen, als ſie in Geſellſchaften zuſammentraten, ſich Geſetze und Sitten vorſchrieben und ein Lehrgebäude der Moral entwerfen mußten, noch ehe ſie die wahren Grundſätze derſelben durch Erfahrungen entdeckt hatten. Als aber das Lehrgebäude errichtet war, ſo hörte man auf, Erfahrungen zu machen; wir haben daher ſo zu ſagen erſt eine Moral von der Jugend der Welt. Da der Vortheil der größeren Zahl der Menſchen, worauf die Grundſätze der wahren Moral immer gegründet werden müſſen, nicht immer dem Vortheile der Mächtigſten angemeſſen ge-

*) Disc. II. ch. 6.

**) Disc. II. chap. 23. 24.

funden worden iſt, ſo haben dieſe ſich dem Wachsthum der Moral widerſetzt, indem ſie bei dem Fortſchritte anderer Wiſſenſchaften gleichgültig blieben. Sie haben die Menſchen in der Unwiſſenheit und Dummheit in Anſehung moraliſcher Dinge zu erhalten geſucht und jedem Stillſchweigen aufgelegt, welcher den Völkern die wahren Gründe der Moral, ihr Unglück und ihre Rechte offenbaren wollte. Jetzt ſind es freilich nicht mehr ſolche Tirannen, die ſich der wahren moraliſchen Erkenntniß widerſetzen, die Ehre und das Glück der Nationen fällt jetzt mehr auf die Beherrſcher zurück und vermehrt ihre Hoheit und Glückſeeligkeit. Es ſind vielmehr zwei andere Menſchenclaſſen. Die eine beſteht aus Schwärmern, welche gleichgültig gegen rechtſchaffene Handlungen, ſich nur nach dem, was ſie glauben, nicht nach dem, was ſie thun, für tugendhaft halten, welche die Leichtgläubigkeit der Menſchen zum Maaßſtabe ihrer Rechtſchaffenheit machen, welche die Menſchen verblenden, um ſie ſich unterwürfig zu machen, welche die Aufklärung für Gottloſigkeit ausgeben. Die zweite Claſſe begreift die halbe Staatskluge. Einige von dieſen ſind zwar von Natur zur Wahrheit geneigt, allein ſie haſſen doch die neuen Wahrheiten, weil ſie die Gemächlichkeit lieben und die Mühe einer Unterſuchung des Neuen ſcheuen. Andere bezeugen allen angenommenen Meinungen und Irthümern Ehrerbietung, ſind aller erhabenen und neuen Anſichten unfähig, ihr Geiſt beſitzt kein Talent und keine Tugend, es fehlt ihnen nichts, als der Muth, um große Böſewichter zu ſeyn. Sie zürnen jedem Men-

ſchen, der das Reich der Meinungen erſchüttern will, und bringen auch andere wider ihn auf, wie wenn durch die Wahrheiten die Tugend von der Erde verbannt werden ſollte, wie wenn man ohne Dummheit nicht tugendhaft ſeyn könnte und das Studium der Moral den Menſchen nachtheilig ſeyn würde. Sie wollen, daß, wenn man eine Entdeckung in der Sittenlehre macht, man ſie ihnen allein offenbaren ſoll, damit ſie das Geheimniß bewahren und andere in den Finſterniſſen des Vorurtheils bleiben. Das einige Mittel, die Hinderniſſe, welche dieſe beiden Menſchenclaſſen dem Wachsthum der Moral in den Weg legen, zu heben, beſteht darinn, daß man ihnen die Larve abreißt, daß man die Beſchützer der Unwiſſenheit als die grauſamſten Feinde des menſchlichen Geſchlechts darſtellt, daß man die Völker überzeugt, die Menſchen ſeyen mehr dumm, als böſe und ihre meiſten Laſter würden wegfallen, wenn man ſie von ihren Irthümern befreite. Jeder, der in der Geſchichte das Gemählde des menſchlichen Elends betrachtet, wird bald bemerken, daß die Unwiſſenheit das meiſte Unglück unter den Menſchen verurſacht. Glücklich iſt das Volk, unter welchem die Laſter nur aus Eigennutz begangen und nicht durch Unwiſſenheit gehäuft werden. Wie viel Blut hat die Unwiſſenheit auf den Altären verſpritzt! Sie iſt es, durch deren Hülfe das kühne und mächtige Laſter die Tugend in Ketten legt und die Völker unterdrückt. Sie verbirgt jedem Volke ſeine wahren Vortheile, verhindert die Thätigkeit und Vereinigung ſeiner Kräfte und ſichert den Schuldigen vor dem Schwerdte der Gerechtigkeit.

Man muß den Völkern die wahren Grundsätze der Moral entdecken, ſie belehren, daß Schmerz und Vergnügen die einzigen Triebfedern in der ſittlichen Welt ſind und daß die Empfindung der Selbſtliebe der einzige Grund ſey, auf welchem man das Gebäude einer nützlichen Moral aufführen könne. Man kann den Menſchen die Kenntniß dieſer Grundsätze nicht verbergen: denn man kann ihnen nicht verbieten, ihre Herzen und ihr Leben zu erforſchen und die Bücher der Geſchichte aufzuſchlagen, aus welchen man ſieht, wie die Völker in allen Zeiten und Gegenden einzig und allein auf die Stimme des Vergnügens hörten, um Weſen ihres gleichen, nicht einmal großer Vortheile, ſondern blos ihrer Sinnlichkeit und ihres Vergnügens wegen aufzuopfern. Man kann den Menſchen die wahren Triebfedern ihrer Handlungen nicht verhüllen. Könnte man es auch, ſo würde dieſe Unwiſſenheit ihnen eher ſchaden, als nützen. Die Geſellſchaften haben der Kenntniß des Grundſatzes der Selbſtliebe die meiſten Vortheile zu verdanken, die ſie genießen. Dieſe Kenntniß, ſo mangelhaft ſie auch noch iſt, hat den Völkern die Nothwendigkeit fühlbar gemacht, den Arm der Obrigkeit mit Macht auszurüſten, ſie hat den Geſetzgeber von der Nothwendigkeit überzeugt, die moraliſchen Grundsätze auf das Fundament des perſönlichen Intereſſe zu erbauen. Man kann ſie weder auf die falſchen Religionen gründen, welche zwar zum Theil nützlich für das Glück der Menſchen, aber doch meiſt ſo abgeſchmackt ſind, daß ſie der Tugend nicht zur Stütze dienen können.

noch auf die wahre Religion, deren Moral zwar vortrefflich iſt, deren Lehren die Seele zur Heiligkeit und inneren Freudigkeit erheben, deren Grundſätze aber nur einen kleinen Anzahl auf der Erde zerſtreuter Chriſten rathſam ſeyn dürften, indem ein Philoſoph der Tugend einen Grund geben muß, auf welchen alle Völker bauen können und das iſt kein anderer, als der des perſönlichen Nutzens. Er muß ſich um deſto feſter an dieſen Grundſatz halten, weil die Beweggründe des eigenen Vortheils, wenn ſie von einem Geſetzgeber geſchickt gehandhabt werden, zureichen, tugendhafte Menſchen zu bilden. Die ganze Kunſt des Geſetzgebers beſteht darinn, daß er die Menſchen durch das Gefühl der Selbſtliebe zwingt, jederzeit unter und gegeneinander gerecht und billig zu handeln. Will man ſolche Geſetze verfaſſen, ſo muß man das menſchliche Herz kennen und wiſſen, daß die Menſchen nur ſich ſelbſt lieben und gegen andere gleichgültig ſind, daß ſie weder gut noch böſe geboren werden, daß ſie das eine oder andere werden können, je nachdem ein gemeinſchaftlicher Vortheil ſie vereint oder trennt, daß jeder durch ein unauslöſchliches Gefühl ſich ſelbſt andern vorzieht, daß die Entwickelung der Selbſtliebe die Leidenſchaften hervorgebracht hat, aus welchen alle unſere Laſter und Tugenden fließen. Die Moral und Geſetzgebung ſind eine und dieſelbe Wiſſenſchaft." Dies alſo — der weſentliche Inhalt zweier weitſchweifiger Kapitel — iſt es, was Helvetius auf ein paar äußerſt wichtige Fragen zu antworten wußte. Es konnte kaum etwas Oberflächlicheres, Dürftigeres und Unbefriedigenderes

darüber geſagt werden. Der Hauptgrund alſo, warum die Moral ſo weit zurückgeblieben iſt, ſoll der ſeyn, weil man ſie nicht als eine Anleitung, wie jeder Menſch ſeinen Vortheil am meiſten befördern ſoll, betrachtet und kund werden läßt, und der Hauptgrund, warum die Menſchen nicht beſſer ſind, ſoll darinn beſtehen, weil ſie ſich eben darüber in Unwiſſenheit befinden. Dieſe Unwiſſenheit allein ſoll an allem ſittlichen Unheile Schuld. Aber gerade hierinn ſind die meiſten Menſchen gar nicht unwiſſend, ſie ſind klug genug in dem, was ihnen Vortheil bringt. Es ſoll ein unauslöſchlicher, oberſter Trieb der Selbſtliebe im menſchlichen Herzen ſeyn, welchem alle folgen müſſen und doch ſoll man es den meiſten verbergen und ausreden können, daß ſie ihm folgen ſollen. Dabei gar keine Anweiſung zur Unterordnung und Vereinigung der verſchiedenen Güter, die zur menſchlichen Glückſeeligkeit gehören, gar keine feſte Grenzbeſtimmung zwiſchen Tugend und Laſter, nichts Näheres über das Verhältniß zwiſchen dem Streben nach dem eigenen und nach dem allgemeinen Nutzen. Die Religion wird ganz entfernt von der Moral gehalten. Nicht nur die falſchen Religionen, ſondern auch die chriſtliche Religion, haben nichts mit den Gründen und Stützen der Sittlichkeit zu thun, und der Naturreligion wird dabei gar nicht gedacht.

Diderot bekannte ſich dadurch, daß er Shafteſburys Unterſuchung über die Tugend ins Franzöſiſche überſetzte und deſſen Grundſätzen bei-

ſtimmte, zu einer edleren, vielſeitigeren, zwar nicht auf Religion gegründeten, aber doch mit ihr in inniger Verbindung ſtehenden, zugleich auf Selbſtliebe, Wohlwollen und Wohlgefallen am Schönen beruhenden Moral. Das Syſtem des Engliſchen Ethikers wird an ſeiner Stelle vorkommen, hier haben wir es nur mit dem Franzöſiſchen zu thun. Er nannte den Verfaſſer des Originals nicht ausdrücklich, ſondern bezeichnete ihn nur mit den Anfangsbuchſtaben ſeines Namens in der Vorrede. Er überſetzte nicht nur, ſondern behandelte das Original ſehr frei, kürzte ab, erweiterte, "rectificirte, wie er ſagt, was nur mit Kühnheit gedacht war und begleitete dieſe Art von Text mit ſo häufigen Anmerkungen, daß S. Verſuch, der eigentlich nur eine metaphyſiſche Demonſtration war, ſich in ziemlich beträchtliche Elemente der Moral verwandelte *)." Nur die Ordnung des Originals befolgte er ſorgfältig und ſuchte den Geiſt deſſelben, mit welchem er ſich, wie er ſagt, durchdrungen hatte, auf eine ſeiner Nation und Zeit angemeſſene Art wieder zu geben. Er dringt mit Nachdruck und Begeiſterung auf die innige Verbindung des reinen Theismus mit der Moral und behauptet, daß derſelbe allein unter allen Syſtemen

---

*) Er gab dem Buche den Titel: Essai sur le merite et la vertu. Paris 1745. Die Schrift findet ſich auch in den Oeuvres philosophiques de M. * D. * * * Paris 1772. T. I. Die angeführten Worte finden ſich in dem Discours preliminaire. Die Rectificationen betrafen übrigens gar nicht das Weſentliche der Shafteshuryſchen Ethik.

über die Gottheit der Tugend günſtig ſey, ohne jedoch eine Tugend zu wollen, die auf Hoffnung von Belohnungen und auf Furcht vor Strafen beruhe. Er wollte ohnezweifel durch dieſes Buch unter ſeiner Nation eine beſſere Moral, als die hergebrachte, verbreiten. Er lieferte damit unſtreitig ein treffliches und anziehendes moraliſches Buch, in welchem ſich Engliſcher und Franzöſiſcher Geiſt vereinte. Wenn er aber unabhängig von einem ſolchen Originale über ſittliche Gegenſtände ſchrieb, ſo leiſtete er nicht ſo viel. Es iſt zwar überhaupt in ihm ein ſehr lebendiger, beweglicher, freier Geiſt, aber die Tiefe, die Ergründung, die Umſicht, die Methode, der eigentlich ſcharfe, unterſcheidende Sinn und ſelbſt die angemeſſene Schönheit in der Darſtellung fehlt. Er bleibt nicht ſtrenge bei der Materie, die er abhandelt, ſchweift ab und lößt die Probleme, die er ſich macht, nicht klar und beſtimmt auf. In einem Codex der Natur *) will er Wahrheiten enthüllen, die ohngeachtet ihrer Einfachheit und Klarheit faſt zu allen Zeiten in Vergeſſenheit blieben oder mit den Finſterniſſen der Vorurtheile umgeben waren. Er will darinn Wahrheiten vereinigen, die hie und da in den Schriften einiger Weiſen zerſtreut liegen, aber mit einer ſo großen Anzahl falſcher Meinungen vermiſcht oder ſo ſchwach ausgedrückt, daß man ſie daſelbſt kaum bemerkt. Er will ſie verbinden, um ihnen wiederum ihre ganze Kraft zu geben. Er unterſucht

*) Code de la nature ou le veritable esprit de ses loix, de tout tems negligé findet ſich in ſ. Oeuvres T. I.

in dieſem Buche die allgemeinen und beſonderen Fehler der gewöhnlichen Principien der Politik und Moral und entwirft ein Muſter der Geſetzgebung, welche den Abſichten der Natur gemäß iſt. Wir wollen die Hauptgedanken über die gemeinſchaftlichen Fehler der gewöhnlichen politiſchen und moraliſchen Principien und über die beſondere der moraliſchen, ſo wie ſie im Buche ſelbſt aufeinander folgen, auszeichnen, welches in der That bei dem Unſteten und Zerfloſſenen in der Aufeinanderfolge und im Vortrage keine leichte Arbeit iſt. Es ſoll aber auch zugleich dazu dienen, dieſen Verfaſſer oder Copiſten des Geſetzbuchs der Natur ſelbſt zu charakteriſiren.

Es erregt Erſtaunen, zu ſehen, wie viele Ungereimtheiten unſere Moral, welche unter allen Nationen dieſelbige iſt, unter dem Namen von unleugbaren Principien und Maximen vorträgt. Dieſe Wiſſenſchaft, welche in ihren erſten Axiomen und deren Conſequenzen ſo einfach und evident ſeyn müßte, als die Mathematik, iſt durch ſo viele vage und verwickelte Ideen, durch ſo viele Meinungen, die immer etwas Falſches vorausſetzen, entſtellt, daß es faſt unmöglich für den menſchlichen Geiſt ſcheint, aus dieſem Chaos ſich herauszufinden; er gewöhnt ſich, ſich von demjenigen zu überreden, was er nicht die Kraft hat, zu prüfen. In den letzten Zeiten und ſelbſt in unſern Tagen haben die Baco, Hobbes, Locke, Pope, Montesquieu und andere bemerkt, daß der unvollkommenſte Theil der Philoſophie die Moral wäre

und zwar wegen der Verwirrung ihrer Ideen, wegen der Unſtetigkeit ihrer Principien, wegen der Unregelmäßigkeit ihrer Methode, welche nichts demonſtriren kann und bei jedem Schritte Sätze antrifft, von welchen das Gegentheil eben ſo wohl vertheidiget werden kann. Dieſe Schwierigkeiten haben einige dieſer Männer ganz zurückgeſtoßen, andere in einen allgemeinen Zweifel geſturzt; nur wenige haben es verſucht, das Ganze zu zerlegen und die einzelnen Stücke beſonders zu prüfen, ohne daß ſie jedoch ein Reſultat zogen, ſey es nun, daß ſie die erſte Falte dieſes verwickelten Irthums nicht entdecken konnten oder daß ſie ſich begnügten, ſich errathen zu laſſen, nachdem ſie andere auf den rechten Weg gebracht hatten. Ich habe mich bemüht, das erſte Glied dieſes Irthums zu entdecken und den erſten divergirenden Punct fühlbar zu machen, welcher immer unſere Moraliſten und Geſetzgeber von der Wahrheit entfernt hat. Alle nehmen zur Baſis ihrer Syſteme den wichtigen Satz an: Der Menſch wird laſterhaft und bös geboren. Nein! ſagen einige, ſondern die Lage, worinn er ſich in dieſem Leben befindet, ſelbſt die Beſchaffenheit ſeines Weſens ſetzt ihn unvermeidlich aus, verkehrt zu werden. Keiner ſtellte ſich vor, daß es anders ſeyn könnte; keiner dachte daher, daß man das ſchöne Problem aufgeben und auflöſen könnte: Eine Situation zu finden, in welcher es faſt unmöglich ſey, daß der Menſch verderbt oder böſe werde oder es wenigſtens in einem hohen Grade werde. Da unſere

Lehrer dieſes Problem und ſeine Löſung verfehlten, ſo verloren ſie die erſte Urſache aller Uebel und das einige evidente Medium, das ihnen einen angefangenen Irthum bemerklich machen konnte, aus den Augen. Die Neueren haben ſich noch weiter von einer erſten Wahrheit entfernt, welche ihnen den wahren Urſprung, die Natur, die Verkettung der Laſter und die Unwirkſamkeit der Mittel, welche die gewöhnliche Moral wider ſie anwenden will, hätte entdecken können. Mit Hülfe der Erkenntniß jener Wahrheit hätten ſie leicht dieſe gewöhnliche Moral des Unterrichts zerſetzen, die Falſchheit ihrer Hypotheſen, die Kraftloſigkeit ihrer Gebote, die Widerſprüche ihrer Maximen, das Entgegenſtehende ihrer Mittel und ihres Zwecks, mit einem Worte die Fehler jedes Theils an dieſem monſtruöſen Körper beweiſen können. Dieſe Analyſe hätte wie die der mathematiſchen Gleichungen das Falſche und Zweifelhafte entfernt und zerſtreut und endlich die Unbekannte, nämlich die der klarſten Demonſtrationen empfängliche Moral, hervortreten laſſen. Indem ich dieſer Methode folgte, habe ich entdeckt, daß in allen Zeiten unſere Weiſen, um ein Verderbniß, welches ſie mit Unrecht für ein trauriges Erbtheil der Menſchheit hielten, zu heilen, damit anfiengen, daß ſie ſich einbildeten, die Urſache dieſer Schwäche liege da, wo ſie nie war. Sie warfen die Schuld auf die Natur. Nach ihrer Meinung findet ſich der Menſch, wenn er aus den Händen der Natur kommt, ohnerachtet er da aller metaphyſiſchen oder moraliſchen Ideen beraubt iſt und nur die Fähigkeit, ſie in ſich aufzunehmen, beſitzt, der Menſch,

welcher in den erſten Augenblicken ſeiner Exiſtenz eher gleichgültig, als zu irgend einer heftigen Bewegung geneigt iſt, mit einer Menge von Laſtern, die mit einigen angeborenen Tugenden vermiſcht ſind, ſo wie mit Ideen von denſelbigen Namen, verſehen. Ehe er das Tageslicht erblickt, trägt er in ſeinem Buſen den traurigen Saamen des Verderbniſſes, welcher ihn antreibt, ſein Wohl auf Unkoſten ſeines Geſchlechts und der ganzen Welt, wenn es möglich wäre, zu ſuchen. Dieſe Weiſen waren weit entfernt, die Mittel zur Ausrottung oder Unterdrückung dieſer böſen Neigungen zu ſuchen, um einige ſchwache Tugenden, deren Wurzeln ſie nicht für ganz vermodert hielten, gedeihen zu laſſen, ſie thaten vielmehr Alles, um in dem Herzen des Menſchen eine Saat des Laſters auszuſtreuen und aufſchießen zu laſſen, die niemals darinn war und um die wenigen Tugenden zu erſticken, welche ſie daſelbſt anzubauen ſich einbildeten. Der Menſch hat keine angeborene Ideen und Neigungen. Im erſten Augenblicke ſeines Lebens iſt er gleichgültig, ſelbſt gegen ſeine eigene Exiſtenz. Eine blinde Empfindung, welche von der thieriſchen nicht verſchieden iſt, iſt der erſte Grund, welcher dieſer Gleichgültigkeit ein Ende macht. Die Bedürfniſſe des Menſchen erwachen nach und nach, machen ihn auf ſeine Erhaltung aufmerkſam und aus den erſten Gegenſtänden dieſer Aufmerkſamkeit zieht er ſeine erſten Ideen. Seine Bedürfniſſe überſteigen immer ſeine Kräfte und eben deswegen bedarf er Einſichten, welche über den Inſtinct des Thiers erhaben ſind, und ohne dieſe Einrichtung würde er eben ſo wenig

geſellſchaftlich, als das Thier, ſeyn. Gott aber wollte aus dem menſchlichen Geſchlechte ein verſtändiges Ganzes bilden, welches ſich durch einen einfachen und bewundernswürdigen Mechanismus ordnen ſollte; die Theile deſſelben waren zubereitet, um das ſchönſte Aggregat zu bilden; Neigungen und Beunruhigungen, welche durch die augenblickliche Abweſenheit von Gegenſtänden, die ſie ſtillen konnten, verurſacht wurden, ſollten dieſe Art moraliſcher Anziehung vermehren. Daraus entſtand theils eine wohlthätige Zuneigung zu allem, was unſere Schwäche unterſtützt und ſtärkt, theils die Entwicklung der Vernunft, welche die Natur gleichfalls unſerer Schwäche zur Seite geſtellt hat, um ihr zu Hülfe zu kommen. Aus dieſen beiden Quellen ſollten der Geiſt und die Beweggründe der Geſellſchaftlichkeit, die Induſtrie, die Vorausſicht, kurz alle Ideen und Kenntniſſe, die ſich unmittelbar oder mittelbar auf das gemeinſchaftliche Wohl beziehen, fließen. Die Natur hat die Kräfte der Menſchheit in verſchiedenen Graden unter den einzelnen menſchlichen Individuen ausgetheilt, aber ſie hat allen ein gemeinſchaftliches Feld ihrer Gaben zum Gebrauche eröffnet. Die Gaben ſind reicher und mannichfaltiger, als unſere Bedürfniſſe, aber wir können ſie ohne Arbeit nicht einerndten. Die Natur diſponirt die Menſchen zur Eintracht und wirkt dem Conflicte der Anſprüche entgegen. Sie macht den Menſchen durch die Gleichheit ihrer Empfindungen und Bedürfniſſe, die Gleichheit ihres Zuſtandes und ihrer Rechte und die Nothwendigkeit gemeinſchaftlicher Arbeit fühlbar. Da dieſe Bedürfniſſe

nicht alle auf einmal und auf gleiche Weiſe afficiren, ſo erinnert uns die Natur, zuweilen etwas von unſern Rechten an andere abzulaſſen und es nicht ungern zu thun. Zuweilen kommt ſie auch der Oppoſition unſerer Neigungen durch eine hinreichende Anzahl von Objecten zu ihrer Befriedigung zuvor, oder bringt Mannichfaltigkeit in die Neigungen ſelbſt, damit ſie nicht zu gleicher Zeit auf Ein Object fallen. Durch die Verſchiedenheit der Kraft, der Anſtrengung, der Talente zeigt ſie unſere verſchiedenen Beſtimmungen an. Sie wollte uns die Nothwendigkeit fremder Hülfe begreiflich machen und uns Neigung zu derſelben einflößen, indem es immer ſchwieriger iſt, unſere Bedürfniſſe, wenn wir ganz einſam ſind, zu befriedigen; ſo flößte ſie uns Liebe zur Geſellſchaft ein. Alles iſt dem Automate der Geſellſchaft angepaßt und abgewogen; die Glieder, die Gegengewichte, die Springfedern, die Wirkungen ſind abgemeſſen: zeigen ſich auch entgegengeſetzte Kräfte, ſo iſt es ein Schwanken ohne Erſchütterung, alles ſtrebt nach Einem gemeinſchaftlichen Zwecke. Dieſe vortrefflichen Einrichtungen der Natur hätte man durch die Kunſt unterſtützen oder nach den Operationen der Natur die der Kunſt regeln ſollen; nach der Austheilung der menſchlichen Kräfte hätte man die Pflichten und Rechte jedes Mitglieds beſtimmen ſollen; hier hätte man Wage und Gewicht anwenden und Jedem das Seine zutheilen ſollen. Auf die Proportionen der Theile des Ganzen hätten die Wiſſenſchaften, die Herzen und Handlungen der Menſchen zu regieren, die wahren Mittel, die Einheit der Geſellſchaft zu erhalten

und zu ermuntern, gründen sollen. Der Rang, die Würden, die Ehrenstellen müßten nach den Graden des Eifers, der Fähigkeit, der nützlichen Dienste jedes Bürgers abgemeſſen werden. Hätte man feſtgeſetzt, daß die Menſchen deſto größer und ehrwürdiger ſind, je beſſer ſie ſind, ſo würde nur die Eiferſucht, ſich wechſelſeitig glücklich zu machen, unter ihnen Statt gefunden haben, die Faulheit und Unthätigkeit würden die einige Laſter, die einige Verbrechen, die einige Schmach geweſen ſeyn, der einige Ehrgeiz nicht der, die Menſchen zu unterjochen oder zu unterdrücken, ſondern ſie im Fleiße und in der Arbeit zu übertreffen, die Lobſprüche, die Ehrenbezeugungen, der Ruhm würden beſtändige Empfindungen der Dankbarkeit und Mitfreude und nicht ſchmähliche Tribute der Niederträchtigkeit oder der Furcht bei denjenigen, welche ſie bezahlen oder eitle Stützen der Erhebung für diejenige, welche ſie fordern und empfangen, geweſen ſeyn. Die natürliche Rechtſchaffenheit iſt in der allgemeinen Weltordnung das Reſultat einer unendlich weiſen Einrichtung, in welcher kein Weſen ohne eine zufällige Urſache der Bewegung oder Exiſtenz eines andern ſchaden kann. Dieſe Rechtſchaffenheit wäre eine unüberwindliche Entfernung von jeder unnatürlichen Handlung, ein durch die Empfindung vorgeſchriebenes, vom Geiſte und Herzen gebilligtes und geliebtes Geſetz geblieben: weit entfernt, beſtändige Hinderniſſe, welche den ruhigen Zuſtand des vernünftigen Weſens ſchwächen oder zerſtören, zu finden, würde der Menſch von der Furcht des Mangels befreit nur Einen Gegenſtand ſeiner Hoffnungen,

nur Einen Beweggrund ſeiner Handlungen, das allgemeine Beſte gehabt haben, weil ſein eigenes, beſonderes eine unfehlbare Folge davon geweſen wäre, wenn nicht das Privatintereſſe eingeriſſen wäre. Dieſe Moral würde der klarſten und einfachſten Demonſtrationen fähig geweſen ſeyn. Und wenn die Erziehung ihre Regeln aus dieſer Moral gezogen hätte, ſo würde ſie handgreiflichen und allgemein intereſſanten Wahrheiten wenigſtens eben ſo viel Macht über alle Herzen verſchafft haben, als die gewöhnliche Erziehung tauſend lächerlichen Vorurtheilen Einfluß verſchafft. Die beſſere Erziehung würde jeder laſterhaften Gewohnheit vorgebeugt und die Menſchen in der Unwiſſenheit erhalten haben, daß ſie auch ſchlecht ſeyn können. Dieſe koſtbaren Wahrheiten ſind ſeit 6 bis 7000 Jahren, in welchen ein großer Theil unſers Geſchlechts Geſetze empfangen zu haben, ſich erinnert, von denjenigen, welche ſie ihm vorſchrieben, widerſprochen worden. Dieſe angebliche Weiſe haben die Hälfte der Menſchen der Güter der Natur beraubt, ihre weiſen Verfügungen abgeſchafft und allen Verbrechen die Thüre geöffnet. Sie haben alle einſtimmige Sorgfalt und alle wechſelſeitige Hülfsleiſtung in ängſtliche Sorgen unter den Gliedern dieſes großen Körpers verwandelt, durch tauſend entgegengeſetzte Bewegungen heftige Begierden entzündet und eine unerſättliche Habſucht erregt. Sie haben den Ruin des Ganzen durch verwickelte Ligamente und zufällig angebrachte Gegenwichte aufhalten wollen. Daraus ſind voluminöſe Tractate der Moral und Politik entſtanden. Viele dieſer Werke ſollten den Titel

führen: Kunſt, die Menſchen böſe und verkehrt zu machen unter den ſcheinbarſten Vorwänden und mit Hülfe der ſchönſten Vorſchriften der Tugend; andere: Mittel, die Menſchen durch Geſetze, welche am paſſendſten ſind, ſie wild und barbariſch zu machen, zu bilden *).

Was unter dem Titel: Beſondere Fehler der gewöhnlichen Moral vorkommt, gehört faſt durchaus gar nicht dahin. Es betrifft vorzüglich das phyſiſche und moraliſche Uebel, das Verhältniß desſelben zu Gott, die Idee eines Gottes und die Entwickelung derſelben und noch Manches andere, ſonderbar untereinander geworfen. Es iſt ein herumſchweifendes und verwirrtes Geſchwätz ohne Haltung und beſtimmten Zweck. Sollen etwa die hier vorkommenden Lehren auf die entgegengeſetzten Fehler, die man in der Moral gemacht hat, hinleiten? Die Hauptlehren ſind folgende: Es gibt kein moraliſches Uebel in Beziehung auf die Gottheit, es beſteht blos in einer Veränderlichkeit von Verhältniſſen und Lagen, welchen unſere Natur uns ausſetzt, von welchen aber die höchſte Urſache frei iſt. In den Augen des Schöpfers iſt alles weiſe und gut und nichts kann ihm unangenehm in ſeinem Werke ſeyn. Von ihm kann gar kein phyſiſches Uebel kommen; eigentlich iſt es auch für uns kein wahres, ſondern nur ein ſcheinbares Uebel. Das moraliſche Uebel

*) A. D. P. I. p. 1—32.

kommt nur vom Geſchöpfe und kann nur daſſelbe allein verletzen, nicht aber den Schöpfer, ihn auch nicht beleidigen und zur Rache reitzen. Er ſtraft nicht, er vervollkommnet oder vernichtet. Der Beweggrund oder Zweck aller menſchlichen Handlungen iſt das Verlangen nach Glückſeeligkeit, allein der Menſch kann ohne Güte und Wohlthätigkeit gegen andere Menſchen nicht glückſeelig ſeyn. Dieſe wechſelſeitige Wohlthätigkeit iſt die erſte unſerer moraliſchen Ideen; ſie geht unſerer Idee von der Gottheit voran und iſt die Quelle derſelben. Gott iſt ein durchaus wohlthätiges Weſen und kann gar nicht ſchaden *). — Sind denn aber dieſe Lehren ſo neu und iſt das, was etwa neu in ihnen iſt, ſo wahr? Iſt nicht dasſelbige von vielen andern vorher behauptet worden und macht das Gegentheil allein die Fehler der gewöhnlichen Moral aus? Und dabei dieſe heftige, wegwerfende und verachtende Declamationen gegen alle frühere Moraliſten und dieſer faſt gänzliche Mangel an Begründung eigener Behauptungen. Es kam noch eine dritte Schrift hinzu, die in abgeriſſenen, keck und abſprechend ausgedrückten Gedanken beſtand **). Es iſt falſch, was man zuweilen behauptet hat, daß ſie atheiſtiſch und antimoraliſch ſey. Sie iſt nur wider das Chriſtenthum, wie es Diderot ſich dachte, und wider gewiſſe rohe und ſehr gewöhnliche Vorſtellungen von Gott gerichtet. In moraliſcher Rück-

*) A. O. P. III. p. 97 — 153.

**) Pensées philosophiques. à la Haye 1746. in den Oeuvres T. II. 1 — 72.

ſicht aber kommen nur folgende Gedanken über die Leidenſchaften vor. Sie ſind die Quelle aller Vergnügungen des Menſchen; ſie ſind ein Element in ſeiner Conſtitution, von welchem man weder zu viel Gutes, noch zu viel Böſes ſagen kann. Man pflegt ſie aber nur von der ſchlechten Seite zu betrachten. Und doch können nur die Leidenſchaften die Seele zu großen Dingen erheben. Ohne ſie gibt es nichts Erhabenes in den Sitten und in den Werken, die ſchönen Künſte kehren in ihre Kindheit zurück und die Tugend wird kleinlich. Gemäßigte Leidenſchaften machen nur gemeine Menſchen. Ertödtete Leidenſchaften ſetzen außerordentliche Menſchen herunter. Der Zwang vernichtet die Größe und Energie der Natur. Starke Leidenſchaften ſind ein Glück, wenn Harmonie unter ihnen herrſcht; alsdann iſt keine Unordnung zu beſorgen. Wenn der Hoffnung die Furcht, dem Ehrgeize die Liebe zum Leben, dem Hang zum Vergnügen das Intereſſe der Geſundheit das Gegengewicht hält, ſo wird es weder ausſchweifende, noch verwegene, noch feige Menſchen geben. Welche Thorheit, die Leidenſchaften in ſich zerſtören zu wollen, ſich zu quälen, daß man nichts mehr verlangen, lieben und empfinden möge *)!

So weit muß man geſtehen, daß Diderot ſich weder als Atheiſten noch Antimoraliſten zeigte, daß er vielmehr den reinen Theismus und den moraliſchen Grundſatz des allgemeinen Beſten vertheidigte

*) A. O. I—V.

und die Religion auf die Moral gründete. Nachdem er aber an die Spitze der Unternehmung der großen Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte trat und ſich beſonders mit D'Alembert zu dieſem Zwecke verband, und unter diejenigen gerechnet wurde, als deren gemeinſchaftliches Werk man das Syſtem der Natur *) betrachtete, ſo wurde zuerſt ſeine Religion und dann auch ſein Moralismus verdächtig. In der Encyklopädie kommen allerdings Spuren des Atheismus vor, aber ſie ſind verhüllt, treten nicht offen hervor und ſtreiten mit anderen Stellen, die Moral iſt darinn nicht angegriffen, die dahingehörigen Artikel ſind ohngefähr ſo beſchaffen, wie Diderots vorher angeführte Grundſätze. Im Syſteme aber trat der Atheismus ſammt dem Materialismus und Fatalismus offen hervor, die Freiheit wurde gänzlich aufgehoben, die Moral aber dennoch behauptet und, wie man vorgab, mehr gehoben und befeſtiget, als durch die vorhergehenden Syſteme geſchehen war. Es war in dieſem Werke nur weiter entwickelt, was ſchon vorher von anderen gedacht und geſagt worden war, nur zuſammengeſtellt,

*) Systeme de la nature ou des loix u monde physique et du monde moral par Mr. Mirabaud. Londres 2 PP. 1770. Ueber den Verfaſſer und die Entſtehung dieſes Buchs iſt man noch nicht ins Reine gekommen. Die verſchiedenen Meinungen darüber ſind angezeigt und nachgewieſen von Henke Kirch. Geſch. des 18. Jahrh. II. 316 f. u. Tennemann Geſch. der Philoſ. XI. 518. f.

was vorher zerſtreut da lag und das Ganze doch geiſtreicher und kräftiger, als das, was ein Helvetius und Diderot über dieſelbigen Gegenſtände geſchrieben haben. Es war ein Ausdruck einer Denkart, die ſich ſchon weit unter der Nation verbreitet hatte und die durch das Werk ſelbſt noch weit mehr Nahrung erhielt. Der Materialismus fand ſich im Grunde ſchon bei früheren Franzöſiſchen Schriftſtellern, hier aber war er vollſtändig und ſyſtematiſch ausgeführt, mit Gründen unterſtützt und bis zum vollendeten Atheismus ausgeſponnen.

Ein Werk dieſer Art zur Vertheidigung und Demonſtration des Atheismus war vorher noch gar nicht geſchrieben worden. Was man aus früheren Zeiten dahin rechnet, war entweder nicht Atheismus, ſondern nur eine ungewöhnliche, auch wohl unwürdige Vorſtellung von Gott oder eine ſophiſtiſche und rhetoriſche Uebung, vorzubringen, was ſich wider das Daſeyn Gottes ſagen laſſe, oder ſpottend und leichtſinnig, oder unvollſtändig und fragmentariſch oder nur Ausdruck vorübergehender Gemüthsſtimmung. Hier aber war der Atheismus im ſtrengſten Sinne mit allen nur möglichen Gründen unterſtützt, alle entgegengeſetzte Syſteme, der Theismus, der Spinozismus, der Supernaturalismus waren widerlegt, der Atheismus wurde mit Ernſt, Anſtand, Energie, Begeiſterung und Beredſamkeit lobgeprieſen und ſammt dem Materialismus und Fatalismus als dasjenige Syſtem vorgeſtellt, welches der Moral und Sittlichkeit am günſtigſten ſey. Wenn vernünftige Freunde der Re-

ligion in der Erſcheinung dieſes Werks ein furchtbares Zeichen der Zeit erblickten, ſo erhielt es unter der Franzöſiſchen Nation einen reißenden Beifall und brachte Folgen hervor, die erſt in der großen Revolution ſchrecklich an den Tag kamen. Es war ein Buch, welches nicht nur auf den Umſturz des Katholicismus, der Hierarchie, des Chriſtenthums, ſondern aller und jeder Religion und vernünftigen Gottesverehrung, aller Wiſſenſchaften, ausgenommen die ganz auf-ſinnliche Erfahrung gebaute Naturwiſſenſchaft, aller bisherigen Politik, Staatsverfaſſung und Moral ausgieng.

In der Geſchichte der Moralphiloſophie kommen zuerſt die Principien dieſes Syſtems in Betracht, ſofern ſie ſich auch auf das Moraliſche beziehen, hernach ſeine Lehren von den moraliſchen Anlagen des Menſchen, ſeine Beſtreitung der Freiheit, die Moral, die der Verfaſſer nichts deſtoweniger aufſtellt, das Verhältniß, in welches er ſie ſelbſt zum Atheismus und Theismus ſtellte.

Die allgemeinen Principien dieſes Syſtems brauchen hier blos kurz angezeigt und zuſammengeſtellt zu werden. Es gibt gar nichts, was wirklich exiſtirte und von uns klar und gewiß erkannt werden könnte, als Materie und Bewegung, welche in unendlicher Mannichfaltigkeit und Verſchiedenheit vorhanden iſt. Die Natur iſt der Inbegriff aller materiellen Dinge, ihrer Eigenſchaften, Verbindungen, Ordnun-

gen, Bewegungen. Die Bewegungen der Körper beſtehen entweder darinn, daß ſie ihren Ort verändern oder es ſind innere geheime Thätigkeiten, die hernach auch äußerlich ſich zeigen. Alles in der Natur iſt in Bewegung, nichts in vollkommener Ruhe, ohnerachtet es oft ſo zu ſeyn ſcheint. Die Natur hat keine äußere Urſache, ſie exiſtirt eben ſo von Ewigkeit her, wie ſie ewig fortdauern wird. Ein Geiſt kann nicht die Urſache der Materie ſeyn, weil er nicht die geringſte Analogie und Berührung mit ihr hat. Alle Begebenheiten und Erſcheinungen in der Natur ſind bloß nothwendige Folgen der mannichfaltigen Materien und Bewegungen. Vieles in der Natur iſt uns zwar unbekannt, die Urſachen mancher Phänomene kennen wir nicht, aber die allgemeinen Geſetze der Bewegungen der Körper kennen wir wohl. Sie haben eine anziehende und zurückſtoßende Kraft an ſich, ſie ſuchen ſich zu erhalten, ſie ziehen an, was dazu dient und ſtoßen ab, was ſie zu zerſtören droht, dahin ſtreben ihre Bewegungen. Ueberall in der Natur iſt eine ununterbrochene Kette von Urſachen und Wirkungen und daher ſind alle Veränderungen in ihr nothwendig. Auch der Menſch ſteht durchaus unter denſelben allgemeinen Geſetzen, wie die ganze Körperwelt. Sein ganzes Leben iſt eine nothwendig verknüpfte Reihe von Bewegungen, deren Urſachen theils in ſeinen materiellen Beſtandtheilen, theils im Einfluſſe äußerer Dinge auf ihn liegen. Auch in ihm iſt eine Kraft der Anziehung und Zurückſtoßung. Es gibt weder in ihm noch überall einen Geiſt. Von einem Geiſte haben wir gar keinen Begriff, wir ver-

neinen von ihm Alles, was der Materie zukommt und doch legen wir ihm wieder materielle Eigenſchaften bei, wir laſſen ihn auf Körper wirken, im Raume Veränderungen hervorbringen, ſich mit unſerem Körper bewegen. Was wir unſern Geiſt nennen, iſt eigentlich ein Hauch, eine Modification der Luft. Die Seele iſt das Gehirn, von welchem alle Bewegungen der Nerven oder Seelenwirkungen ausgehen und in welchem alle ſich endigen. Alle ſogenannte intellectuelle Kräfte ſind in der Organiſation unſers Körpers gegründet und laſſen ſich insgeſammt auf die Empfindung zurückführen. Ideen ſind die Veränderungen im Gehirne, welche auf die äußeren ſinnlichen Eindrücke erfolgen, es ſind Abbildungen der ſinnlichen Gegenſtände. Der Menſch unterſcheidet ſich von den Thieren bloß durch größere Beweglichkeit des Gehirns. Die Vernunft iſt die aus Erfahrung geſchöpfte Klugheit des Verhaltens in Anſehung deſſen, was uns glücklich machen kann. Da die Seele nicht vom Körper verſchieden iſt, ſo ſtirbt ſie auch mit ihm. Einen Gott gibt es nicht; der Begriff, den wir uns von ihm machen, iſt widerſprechend; er ſoll ein über die Natur und über uns ſelbſt durchaus erhabenes Weſen ſeyn und doch legen wir ihm Eigenſchaften der menſchlichen Natur bei, wir legen ihm noch andere Eigenſchaften bei, die aber durchaus unbegreiflich ſind; wir glauben ihn auf dem negativen Wege poſitiv zu erkennen; wir legen ihm Güte bei und erklären ihn doch für den Urheber der zahlloſen und entſetzlichen phyſiſchen Uebel in der Welt. Ein Beweis des Daſeyns Gottes iſt noch von niemand

geführt worden und kann nicht geführt werden. Geiſtigkeit, Unſterblichkeit der Seele, Gott ſind nichts als leere Einbildungen, Chimären, Phantome, Erdichtungen, Aberglauben, die Menſchen haben gar keine klare, beſtimmte, harmoniſche Vorſtellungen von dieſen Gegenſtänden und können ſie nicht unter Regeln bringen, daher auch die ins Unendliche abweichende und widerſprechende Vorſtellungen davon. Die Menſchen erhitzen, quälen und ängſtigen ſich damit, weichen vom Wege der Natur, von der ihnen allein beſchiedenen Kenntniß der Natur ab und verſinken in Irthümer und Unglück.

Dieſen Grundſätzen gemäß urtheilt der Verfaſſer auch von den moraliſchen Anlagen, Begriffen und Urtheilen des Menſchen. Was die Moraliſten moraliſches Gefühl, moraliſchen Inſtinct, angeborene Ideen von der Tugend, welche aller Erfahrung vorangehen, ſagen, ſind chimäriſche Begriffe, welche nur die Theologie zur Bürginn und Grundlage haben. Ehe man urtheilt, muß man empfinden, ehe man das Gute vom Böſen unterſcheidet, muß man vergleichen. Die Moral iſt eine Wiſſenſchaft der Thatſachen, man macht ſie ungewiß, wenn man ſie auf Hypotheſen gründet, deren Realität unſere Sinne nicht beſtätigen können und über welche die Menſchen ſich ewig ſtreiten werden, weil ſie ſich nie darüber verſtehen werden. Sagen, daß die moraliſchen Ideen angeboren oder die Wirkung eines Inſtincts ſind, heißt behaupten, daß ein Menſch leſen könne, ehe er die Buchſtaben des Alphabets

kennt. Unſere moraliſche Ideen, obgleich reeller als die theologiſche, ſind doch eben ſo wenig, als ſie, angeboren; die moraliſchen Empfindungen oder die Urtheile, welche wir über den Willen und die Handlungen der Menſchen fällen, ſind auf die Erfahrung gegründet, welche uns allein die nützlichen und ſchädlichen, tugendhaften und laſterhaften, achtungs- und tadelnswürdigen Handlungen kennen lehren kann. Unſere moraliſchen Empfindungen ſind Früchte einer großen Menge von Erfahrungen, die oft lange und ſehr verwickelt ſind. Wir ſammeln ſie nach und nach ein, ſie ſind nach Maasgabe unſerer beſonderen Organiſation und der ſie modificirenden Urſachen mehr oder weniger genau, dieſe Erfahrungen wenden wir mit mehr oder weniger Leichtigkeit je nach der Fertigkeit unſerer Urtheilskraft an. Die Schnelligkeit, mit welcher wir unſere Erfahrungen anwenden oder die moraliſchen Handlungen der Menſchen beurtheilen, iſt das, was man den **moraliſchen Inſtinct** genannt hat *).

Diejenigen, welche behaupteten, daß die Seele immateriell ſey, ihre Ideen aus ſich ſelbſt ziehe, durch ſich ſelbſt und ohne Hülfe äußerer Objecte handle, haben ſie auch von den phyſiſchen Geſetzen freigeſprochen, nach welchen alle Weſen, die wir kennen, handeln müſſen. Sie haben geglaubt, daß dieſe Seele Meiſterin ihres Schickſals ſey, ihre eigenen Wirkungen regeln und ihren Willen durch ihre eigene Ener-

*) P. I. chap. 10. p. 167—170.

gie beſtimmen könne, mit Einem Worte, daß ſie frei ſey. Allein da die Seele nichts iſt, als der Körper, in Beziehung auf gewiſſe verborgnere Functionen betrachtet, da ſie, auch wenn ſie immateriell wäre, doch unaufhörlich den Bewegungen des Körpers, ohne welche ſie ganz todt und träge ſeyn würde, unterworfen iſt, ſo iſt ſie auch dem Einfluſſe phyſiſcher und materieller Urſachen unterworfen, welche den Körper in Bewegung ſetzen und welche von den materiellen Elementen, die ſein Gewebe bilden, ſein Temperament ausmachen, ihn nähren, durchdringen und umgeben, abhängen. Der Mechanismus der ſogenannten intellectuellen und moraliſchen Kräfte läßt ſich ganz phyſiſch erklären; alle unſere Ideen und Kenntniſſe entſpringen aus unſeren Sinnen. Folglich iſt der Menſch von allen Seiten betrachtet ein phyſiſches Weſen, an die allgemeine Natur gebunden und den unabänderlichen Geſetzen unterworfen, welche ſie allen Weſen nach den beſondern Eigenſchaften, die ſie ihnen ertheilte, ohne ſie erſt zu fragen, aufgelegt hat. Unſer Leben iſt eine Linie, welche die Natur uns auf der Erde zu beſchreiben gebietet, ohne daß wir uns einen Augenblick davon entfernen können. Wir werden ohne unſere Zuſtimmung geboren, unſere Organiſation hängt nicht von uns ſelbſt ab, unſere Ideen entſtehen unwillkührlich, unſere Gewohnheiten ſtehen in der Gewalt derjenigen, welche machen, daß wir ſie uns zuziehen, wir ſind unaufhörlich durch offenbare oder verborgene Urſachen beſtimmt, welche unſere Art zu ſeyn, zu denken und zu handeln beſtimmen. Wir befinden uns wohl oder übel, wir ſind

glücklich oder unglücklich, vernünftig oder unvernünftig, ohne daß unſer Wille bei dieſen verſchiedenen Zuſtänden das Geringſte thut. Der Menſch iſt als untergeordneter Theil eines großen Ganzen genöthiget, alle Einflüſſe deſſelben zu erfahren. Um frei zu ſeyn, müßte er allein ſtärker, als die ganze Natur, ſeyn, oder er müßte außer dieſer Natur ſeyn, welche ſelbſt in beſtändiger Thätigkeit alle Weſen, die ſie umfaßt, nöthiget, nach ihren beſonderen Kräften und Eigenſchaften zu handeln. Sollte der Menſch frei ſeyn, ſo müßten alle Dinge ihr Weſen für ihn verlieren, er müßte keine phyſiſche Senſibilität mehr haben, weder das Wohl noch Uebel, weder das Vergnügen, noch den Schmerz kennen. Alsdann aber würde er ſich nicht mehr erhalten und glücklich machen können, alle Dinge würden ihm gleichgültig ſeyn, er würde keine Wahl mehr haben und nicht wiſſen, was er lieben oder fürchten, ſuchen oder vermeiden ſoll. Der Wille des Menſchen iſt eine Modification im Gehirne, durch welche er zum Handeln diſponirt oder vorbereitet wird, die Organe in Bewegung zu ſetzen. Dieſer Wille iſt nothwendig durch die gute oder böſe, angenehme oder unangenehme Eigenſchaft des Gegenſtandes oder des Beweggrunds, der auf unſere Sinne wirkt oder deſſen Idee uns durch das Gedächtniß geliefert wird, beſtimmt. Wenn die Handlung unſers Willens ſuſpendirt wird, ſo ſagt man, daß wir berathſchlagen. Das geſchieht, wenn zwei Beweggründe abwechſelnd auf uns wirken. Berathſchlagen heißt wechſelsweiſe haſſen und lieben, angezogen und zurückgeſtoßen werden. Wir berathſchlagen nie, als wenn wir die

Eigenſchaften der Objecte, die uns in Bewegung ſetzen, nicht genug kennen oder wenn die Erfahrung uns nicht hinreichend über die Wirkungen, welche unſere Handlungen auf uns ſelbſt haben werden, belehrt hat. So bald wir einſehen, welche Handlung unſern Vortheil allein oder am meiſten befördern wird, ſo hört das Berathſchlagen auf. Wenn zwei Beweggründe auf uns wirken, ſo kommt das Gehirn in eine Art von Gleichgewicht, verbunden mit beſtändigen Oſcillationen theils gegen ein Object theils gegen ein anderes, bis das eine das Uebergewicht gewinnt und die Unentſchiedenheit aufhebt. Die Wahl beweist die Freiheit des Menſchen nicht; er berathſchlagt nicht, als wenn er noch nicht weiß, welches unter den Objecten, die ihn in Bewegung ſetzen, er wählen wird und dieſer Zuſtand dauert fort, bis ſein Wille durch die Idee des größeren Vortheils entſchieden iſt, eben deswegen iſt ſeine Wahl nothwendig. Wenn der Menſch frei ſollte handeln können, ſo müßte er ohne Beweggründe wollen oder wählen oder die Beweggründe hindern können, auf ſeinen Willen zu wirken, beides iſt nicht möglich. Unſer Wille wird immer durch Urſachen, die nicht von uns abhängen, und in unſerer Organiſation oder in der Natur der Dinge, die auf uns einwirken, liegen, beſtimmt. Man hat den Menſchen deswegen für frei ausgegeben, weil er nach Willkühr Ideen zurückrufen könne, welche oft hinreichen, die heftigſten Neigungen zu zähmen. Allein es ſteht nicht in unſerer Macht, uns nach Willkühr an Ideen zu erinnern; ihre Aſſociation hängt nicht von uns ab, ſie machen ſich ſelbſt in un-

ſerem Gehirne und haben daſelbſt einen tieferen oder leichteren Eindruck gemacht; unſer Gedächtniß ſelbſt hängt von unſerer Organiſation ab. Wenn der Menſch frei zu handeln glaubt, ſo geſchieht es nur deswegen, weil er ſich der ihn zum Handeln nöthigenden Urſachen nicht bewußt iſt und weil ihn kein äußerer Zwang am Handeln hindert. Man muß aber den Zwang von der Nothwendigkeit unterſcheiden; dieſe iſt bei allen Handlungen vorhanden, wenn auch jener fehlt, immer muß der Menſch nothwendig nach den Beweggründen handeln, die ihn beſtimmen. Wenn der Menſch, wie man ſagt, wider ſeine Neigung handelt, ſo wird er dazu durch nothwendige Beweggründe beſtimmt, welche ſtark genug ſind, die Neigung zu überwinden. Er iſt deswegen nicht wie ein lebloſer Körper, es inhäriren ihm ſelbſt die Urſachen ſeiner Handlungen, er wird durch ein inneres Organ, welches ſeine eigene Geſetze hat und nothwendig zufolge der Ideen, Perceptionen und Senſationen, die er von äußeren Objecten empfängt, beſtimmt. Ohngeachtet des Wahns der Menſchen von ihrer Freiheit, gründen ſie doch alle ihre Anſtalten auf die Nothwendigkeit. Wenn man nicht vorausſetzte, daß gewiſſe Beweggründe eine nöthigende Kraft hätten, den Willen der Menſchen zu beſtimmen, wozu würde die Sprache, die Erziehung, die Geſetzgebung, die Moral, die Religion dienen? Der Menſch iſt alſo in keinem Augenblicke ſeines Lebens frei, er iſt nicht Meiſter über ſeine Zuſammenſetzung und Bildung, die er von der Natur empfängt, nicht über ſeine Ideen oder die Modificationen ſeines Ge-

hirns, welche von Urſachen abhängen, die wider ſeinen Willen und ohne ſein Wiſſen beſtändig auf ihn wirken; nicht darüber, das Liebens- und Verlangenswürdige nicht zu lieben und zu verlangen, nicht zu berathſchlagen, wenn er über die Wirkungen, welche die Objecte auf ihn haben werden, ungewiß iſt, nicht das, was er für das Vortheilhafteſte hält, zu wählen und, wenn ſein Wille durch die Wahl beſtimmt iſt, anders zu handeln, als er wirklich thut *).

Ohnerachtet aber dieſer Naturphiloſoph alle menſchliche Freiheit gänzlich aufhob, ſo behauptete er doch, daß damit die moraliſchen Ideen, Gefühle, Anſtalten, Einrichtungen und Mittel nicht aufgehoben werden. Er drückte dieß überhaupt ſo aus, daß das Syſtem des Fatalismus nicht gefährlich ſey und ſuchte es auf folgende Art zu beweiſen. Man ſagt, daß, wenn alle Handlungen der Menſchen nothwendig ſind, man nicht das Recht hat, andere wegen ſchlechter Handlungen zu ſtrafen oder ihnen zu zürnen, daß man ihnen nichts zurechnen kann, und daß alsdann der Menſch weder Verdienſt noch Schuld haben kann. Allein die Zurechnung heißt ſo viel, als einem eine Handlung zuſchreiben, ihn als den Urheber derſelben erkennen, ſie kann alſo auch alsdann Statt finden, wenn die Handlung Wirkung der Nothwendigkeit iſt. Verdienſt und Schuld, die wir einer Handlung zuſchreiben, ſind Ideen, welche auf die nützlichen

*) P. I. chap. 11.

oder ſchädlichen Wirkungen für diejenige, die ſie empfinden, gegründet ſind und wenn man annimmt, daß der Handelnde genöthiget war, ſo bleibt es doch gewiß, daß ſeine Handlung gut oder böſe, rühmlich oder verächtlich für diejenigen war, welche den Einfluß davon empfinden, und daß ſie entweder ihre Liebe oder ihren Zorn zu erregen dient. Liebe und Zorn ſind in uns Arten zu ſeyn, welche geſchickt ſind, Weſen unſerer Gattung zu modificiren; wenn wir einem zürnen, ſo wollen wir ihm Furcht erregen und ihn von demjenigen, was uns mißfällt, abwenden oder ihn deshalb ſtrafen. Auch iſt unſer Zorn nothwendig, er iſt Folge unſerer Natur und unſers Temperaments. Die unangenehme Empfindung, welche ein Stein, der auf uns fällt, erregt, mißfällt, ohnerachtet ſie von einer willenloſen und vermöge ſeiner Natur nothwendig handelnden Materie herkommt. Wenn wir die Menſchen als nothwendig handelnd betrachten, ſo können wir nicht umhin, bei ihnen eine Art zu ſeyn und zu handeln, die uns angemeſſen iſt und wir billigen müſſen, von einer entgegengeſetzten zu unterſcheiden. Demnach ändert das Syſtem des Fatalismus nichts im Zuſtande der Dinge und verwirrt die Ideen des Laſters und der Tugend nicht. Die Geſetze ſind nur dazu gemacht, um die Geſellſchaft zu erhalten und um die in ihr lebenden Menſchen zu verhindern, einander zu ſchaden; ſie können alſo diejenigen ſtrafen, welche die Geſellſchaft beunruhigen und ihren Mitgliedern ſchaden; mögen dieſe neceſſitirt oder freihandelnd ſeyn, es iſt genug, zu wiſſen, daß ſie durch Geſetze modificirt

werden können. Die Strafgeſetze ſind Motive, von welchen uns die Erfahrung zeigt, daß ſie die Affecten und Leidenſchaften zurückhalten oder zernichten können; von welcher nothwendigen Urſache ſie auch kommen mögen, der Geſetzgeber will ihren Effect zurückhalten und wenn er ſich dabei geſchickt benimmt, ſo iſt er des glücklichen Erfolgs gewiß. Man kann zwar ſagen, daß Fehler, an welchen der Wille keinen Antheil hat, nicht geſtraft zu werden pflegen, daß dieſer Wille eigentlich geſtraft wird, daß der freie Wille über das Verbrechen entſcheidet. Allein die Geſellſchaft iſt ein Aggregat von Weſen, welche Empfindung und Vernunft haben, nach Vergnügen ſtreben und den Schmerz fliehen, daher kann ihr Willen modificirt oder beſtimmt werden, ſo zu wirken, daß er ſeine Zwecke erreicht. Die Erziehung, das Geſetz, die öffentliche Meinung, das Beiſpiel, die Gewohnheit, die Furcht ſind die Urſachen, welche die Menſchen modificiren, auf ihren Willen einwirken, ſie zum allgemeinen Beſten in Thätigkeit ſetzen, ihre Leidenſchaften regeln und diejenigen, die dem Zwecke der Geſellſchaft ſchaden können, zurückhalten müſſen. Diejenigen, auf welche dieſe Urſachen keinen Eindruck machen, verdienen geſtraft oder gar aus der Geſellſchaft ausgeſtoßen zu werden. Der Fatalismus macht auch keinen Muth zum Verbrechen und zerſtört die Gewiſſensbiſſe nicht. Unſere Neigungen ſind uns von der Natur gegeben, der Gebrauch, den wir davon machen, hängt von unſern Gewohnheiten, Meinungen und den Ideen, die wir in unſerer Erziehung und der Geſellſchaft empfangen haben ab.

Wenn uns unſer Temperament ſtarker Leidenſchaften fähig macht, ſo werden wir ſie haben, welches auch unſere Speculationen ſeyn mögen. Die Gewiſſensbiſſe ſind ſchmerzhafte Gefühle, welche durch die gegenwärtige oder zukünftige Wirkungen der Leidenſchaften in uns erregt werden, ſind dieſe Wirkungen nützlich für uns, ſo haben wir keine Gewiſſensbiſſe, ſo bald wir aber verſichert ſind, daß unſere Handlungen uns bei anderen verhaßt oder verächtlich machen werden oder ſo bald wir fürchten, dafür geſtraft zu werden, ſo ſind wir unruhig und unzufrieden mit uns ſelbſt, wir machen uns Vorwürfe über unſer Verhalten, ſchämen uns, wir fürchten die Urtheile anderer, an deren Achtung und Wohlwollen uns gelegen iſt. Alle Handlungen der Menſchen ſind nothwendig diejenigen aber, welche immer nützlich ſind oder zum wahren und dauerhaften Glück der Menſchen beitragen, heißen Tugenden und gefallen allen, wenn nicht ihre Leidenſchaften oder falſche Meinungen ſie nöthigen, auf eine der Natur der Dinge nicht gemäße Art davon zu urtheilen. Jeder handelt und urtheilt nothwendig nach ſeiner eigenen Weiſe zu ſeyn und nach den wahren oder falſchen Ideen, die er ſich vom Glück gemacht hat. Es gibt nothwendige Handlungen, die wir billigen müſſen, es gibt andere, die wir tadeln müſſen und deren Idee uns zwingt, uns ihrer zu ſchämen, wenn unſere Einbildungskraft macht, daß wir ſie mit den Augen anderer ſehen. Der tugendhafte und laſterhafte Menſch handeln beide aus gleich nothwendigen Motiven; ſie ſind nur durch die Organiſation und die Ideen, welche ſie ſich vom Glück

machen, verſchieden; wir lieben den einen nothwendig, wir verabſcheuen den andern aus derſelben Nothwendigkeit. Der Fatalismus gründet alſo die Moral auf eine unerſchütterliche Baſis. Weit entfernt, die Fundamente der Tugend zu untergraben, zeigt er ihre Nothwendigkeit, er ſetzt die unveränderlichen Empfindungen, die ſie in uns erregen muß, ins Licht, Empfindungen, welche ſo nothwendig und ſtark ſind, daß alle Vorurtheile und Laſter unſerer Geſellſchaften ſie nie in den Herzen haben auslöſchen können. Alle unſere Verirrungen ſind traurige und nothwendige Folgen der Irthümer und Vorurtheile, die ſich mit uns identificirt haben. Rechnen wir es nicht unſerer Natur zu, daß wir ſchlecht ſind, es ſind die Meinungen, die wir mit der Milch einſaugen müſſen, die uns ſchlecht machen; die Erziehung bringt in uns den Keim der Laſter, die uns nothwendig während unſers ganzen Lebens peinigen werden. Der Fatalismus entkräftet und erkaltet auch die Seelen nicht, er verſenkt ſie nicht in die Apathie und zerreißt die Bande nicht, welche ſie an die Geſellſchaft binden ſollten. Allein es hängt nicht von uns ab, Vergnügen und Schmerz zu empfinden oder nicht. Die Empfindungen ſind nothwendig und ſtammen aus unſerer Natur. Die Speculationen ändern nichts in den Temperamenten und Geſinnungen der Menſchen und, wenn ſie es könnten, ſo würde der Fatalismus gewiß den wohlthätigſten Einfluß auf ſie haben, er würde die meiſten ihrer Unruhen ſtillen und ihnen eine überlegte Reſignation und Unterwerfung unter die Beſchlüſſe des Schickſals, durch welche ſie ſich bei ihrer zu großen

Empfindlichkeit bedrückt fühlen, einſlößen können. Dieſe glückliche Apathie würde gewiß wünſchenswürdig für Weſen ſeyn, welche eine zu zarte Seele oft zu beklagungswerthen Spielen des Schickſals macht oder welche zu ſchwache Organe unaufhörlich der Gefahr ausſetzen, durch die Schläge des Unglücks zerſchmettert zu werden. Unter allen Vortheilen aber, welche das menſchliche Geſchlecht von dem Fatalismus ziehen könnte, wenn er einen praktiſchen Einfluß hätte, gibt es keinen größeren, als dieſe Nachſicht, dieſe allgemeine Toleranz, welche ein Folge der Meinung ſeyn würde, daß alles nothwendig iſt. Wenn der Fataliſte eine empfindſame Seele hätte, ſo würde er andere Menſchen beklagen, über ihre Verirrungen ſeufzen und ſie vom Irthum zu befreien ſuchen, ohne jemals ihnen zu zürnen oder ihres Elends zu ſpotten. Ihre Unwiſſenheit, Vorurtheile, Schwachheiten, Laſter, Leidenſchaften ſind unvermeidliche Folgen ſchlechter Einrichtungen, ſie ſind durch eine Menge von Uebeln genug dafür geſtraft. Die Despoten, welche die Menſchen drücken, ſind beſtändige Opfer ihrer eigenen Unruhen und ihres Mistrauens. Kein Laſterhafter genießt ein reines Glück. Die Nationen leiden unaufhörlich von ihren Vorurtheilen und Thorheiten. Die Unwiſſenheit der Regenten und ihr Haß gegen die Vernunft und Wahrheit wird durch die Schwäche und den Ruin ihrer Staaten beſtraft. Der Fataliſt wird darüber ſeufzen, daß die Nothwendigkeit jeden Augenblick ihre ſtrengen Urtheile über die Sterblichen vollzieht, welche ihre Macht verkennen oder ihre

Schläge fühlen, ohne die Hand anzuerkennen, von welcher ſie kommen; er wird ſehen, daß die Unwiſſenheit nothwendig, daß die Leichtglaubigkeit eine nothwendige Folge davon, daß die Sclaverei eine nothwendige Folge der leichtglaubigen Unwiſſenheit, daß das Sittenverderben eine nothwendige Folge der Sclaverei iſt, daß überhaupt das Unglück der Geſellſchaft und ihrer Mitglieder eine nothwendige Folge dieſes Verderbens iſt. Der conſequente Fataliſte wird weder ein beſchwerlicher Menſchenfeind, noch ein gefährlicher Bürger ſeyn. Er wird ſeinen Brüdern die Verirrungen verzeihen, die ihre verderbte Natur ihnen aus tauſend Urſachen nothwendig gemacht hat; er wird ſie tröſten, ihnen Muth einflößen, ſie von ihren eitein Chimären befreien, niemals aber wird er ihnen eine Bitterkeit zeigen, welche ſie eher empören, als zur Vernunft bringen wird. Er wird die Ruhe der Geſellſchaft nicht ſtören, die Völker nicht wider die höchſte Gewalt aufwiegeln; er wird fühlen, daß die Verkehrtheit und Verblendung ſo vieler Regenten nothwendige Folgen der Schmeicheleien, womit man ſie von Kindheit an ſättiget, der nothwendigen Bosheit derjenigen, welche ſie belagern und verderben, um von ihren Schwachheiten Nutzen zu ziehen, und der tiefen Unwiſſenheit, worinn ſie in Anſehung ihres eigenen wahren Intereſſe ſchweben und worinn man ſie zu erhalten ſucht, ſind. Der Fataliſt hat nicht das Recht, eitel auf ſeine Talente und Tugenden zu ſeyn; er weiß, daß ſie nichts als Folgen ſeiner natürlichen Organiſation ſind, welche durch Umſtände, die nicht von ihm abhiengen, modificirt iſt. Er wird weder

Haß, noch Verachtung gegen diejenigen empfinden, welche Natur und Umſtände nicht wie ihn begünſtiget haben. Er muß aus Princip demüthig und beſcheiden ſeyn, er muß anerkennen, daß er nichts beſitzt, was er nicht empfangen hat. Man ſage nicht, daß der Menſch dadurch herabgewürdiget werde, wenn man ſeine Handlungen auf einen bloßen Mechanismus zurückführt, wenn man ihn mit einem Baume, mit einer Vegetation vergleicht. Der vorurtheilloſe Philoſoph verſteht dieſe Sprache nicht, welche nur von einem Mangel an Kenntniß desjenigen, was die wahre Würde des Menſchen ausmacht, erfunden iſt. Ein Baum verbindet das Nützliche mit dem Angenehmen, er verdient unſere Zuneigung, wenn er uns ſüße Früchte und einen erquickenden Schatten ſchenkt. Jede Maſchine iſt ſchätzbar, wenn ſie wahrhaft nützlich iſt und die Beſtimmung erfüllt, zu welcher ſie gemacht iſt. Ja man kann dreiſt ſagen, der Menſch, welcher Talente und Tugenden beſitzt, iſt für Weſen ſeiner Art ein Baum, der ihnen Früchte und Schatten gibt, er iſt eine Maſchine, deren Theile ſo zuſammengefügt ſind, daß ſie ihre Beſtimmung auf eine Art erfüllt, welche gefallen muß. Die ganze Natur iſt eine ungeheure Maſchine, in welcher unſer Geſchlecht eine ſchwache Springfeder iſt, alle ihre Theile ſind gut, edel, erhaben, ſo bald ſie mitwirken, die Ordnung und Harmonie in der Sphäre, wo ſie wirken ſollen, hervorzubringen. Mag die Seele ſterblich oder unſterblich, mag ſie ein Geiſt oder ein Körper ſeyn, immer iſt ſie groß und erhaben im

Socrates, Ariſtides, Cato und eine Kothſeele im Claudius, Sejanus, Nero; ihre Energie und ihr Spiel iſt im Corneille, Newton, Montesquieu zu bewundern, ihre Niederträchtigkeit in den Menſchen, welche der Tirannei Weihrauch ſtreuen und knechtiſch zu den Füßen des Aberglaubens kriechen, zu beſeufzen. Die Natur theilt alle Güter und Uebel aus und wider die letzte hat ſie auch die Mittel in ihrem Schooße bereitet. Wenn ſie uns Krankheiten ſchickt, ſo hat ſie auch Heilmittel bereit, wenn ſie uns Irthümer mittheilt, ſo liefert ſie uns in der Erfahrung und Wahrheit Gegengifte, um ihre traurigen Wirkungen zu zerſtören. Wenn ſie es duldet, daß das menſchliche Geſchlecht lange unter dem Gewicht ſeiner Laſter und Thorheiten ſeufze, ſo zeigt ſie ihm in der Tugend ein ſicheres Mittel wider ſeine Schwachheiten. Wenn die Uebel, welche gewiſſe Geſellſchaften erfahren, nothwendig ſind, ſo werden eben dieſe Geſellſchaften unwiderſtehlich genöthiget werden, die Mittel wider jene Uebel, wo ſie gar zu drückend ſind, zu ſuchen, welche auch die Natur ihnen immer darreichen wird. Wenn die Natur ihnen das Leben unerträglich macht, ſo läßt ſie ihnen immer eine Thüre offen, um den Uebeln zu entgehen, welche ſie nicht heilen können, den freiwilligen Tod *).

Das iſt alſo die Art, wie dieſer Fataliſte ſein Syſtem mit der Sittlichkeit in Uebereinſtimmung zu bringen, ja als wahrhaft beförderlich für dieſelbe dar-

*) P. I. chap. 12.

ſtellt. Für kundige und denkende Leſer wird es nich einmal bemerklich gemacht zu werden brauchen, wie oft er doch in ſeiner Deduction die Freiheit des Menſchen vorausgeſetzt und ſich ſelbſt widerſprochen hat, wiewohl er dieß künſtlich genug verhüllt hat.

Wie die Moral, die er ſelbſt aufſtellt, beſchaffen ſeyn wird, kann man aus dem Bisherigen ſchon ſchließen. Allein es muß doch noch beſonders gezeigt und ausgeführt werden. Die Natur iſt gezwungen, in ihren Werken Mannichfaltigkeit zu zeigen; die ihrer Eſſenz nach verſchiedenen elementariſchen Materien müſſen Weſen hervorbringen, die durch ihre Combinationen, Eigenſchaften und Wirkungsarten verſchieden ſind. In der Natur gibt es und kann es keine zwei Weſen geben, welche ganz dieſelbige und ſich vollkommen gleich wären. Eben ſo kann es auch nicht zwei Menſchen geben, welche ganz dieſelbigen Züge, dieſelbige Empfindungs- und Denkart, dieſelbigen Ideen und daſſelbe Verhalten hätten. Von dieſer Verſchiedenheit kommt die beſtändige Action und Reaction her, welche das Leben der moraliſchen Welt ausmacht, aus dieſer Disharmonie entſpringt die Harmonie, welche das menſchliche Geſchlecht erhält. Sie bringt unter den Menſchen die Ungleichheit hervor, welche die Stütze der Geſellſchaft iſt. Wären ſie ſich alle gleich, ſo würde keiner den andern bedürfen und ſie würden iſolirt leben. Dieſe Verſchiedenheit macht, daß die Menſchen ſich vergeſellſchaften, ſich abhängig von einander machen, ſich die Hülfe anderer zu verſchaffen ſuchen, daß der Schwache

ſich unter den Schutz des Stärkeren begibt, daß ein Menſch die Einſichten, die Talente, den Fleiß des andern benutzt, daß das Genie Macht über die Menſchen gewinnt. Sie macht den Menſchen geſellſchaftlich und beweißt ihm evident die Nothwendigkeit der Moral. Zu dieſer gehört unter anderem auch der Unterſchied zwiſchen guten und böſen Menſchen. Sie kommt durchaus von phyſiſchen Urſachen her. Wenn man anſtatt des Vorurtheils die Erfahrung befragte, ſo würde die Medicin der Moral den Schlüſſel des menſchlichen Herzens reichen. Indem man aus unſerer Seele eine ſpirituelle Subſtanz macht, ſo wendet man ſpirituelle Heilmittel an, welche keinen Einfluß auf das Temperament haben oder nur ſchaden. Das Dogma von der Spiritualität der Seele hat aus der Moral eine Conjectural-Wiſſenſchaft gemacht, die uns nie die wahren Triebfedern, durch welche man auf die Menſchen wirken muß, kennen lehrt. Die Moral und Politik könnten aus dem Materialismus Vortheile ziehen, welche die Lehre von der Spiritualität ihnen nie gewähren wird und an welche ſie dieſelbe nicht denken läßt. Das Temperament des Menſchen kann durch phyſiſche Urſachen verbeſſert und verändert werden und jeder kann ſich gewiſſermaßen ein Temperament machen, durch gewiſſe Nahrungsmittel, Getränke, Bewegung oder Ruhe u. ſ. w. Die Beſtimmung des Menſchen iſt, ſich zu erhalten und ſich eine glückliche Exiſtenz zu verſchaffen. Es iſt daher wichtig, daß er die wahren Mittel zu dieſem Zwecke kennen lerne. Dieſe Mittel ſind ſeine Talente, ſein

Fleiß, ſeine Neigungen und Handlungen und andere Menſchen, deren er zu ſeinem Glücke bedarf. Tugend iſt alles, was die in Geſellſchaft lebenden Menſchen wahrhaftig und beſtändig beglückt, Laſter aber, was ihnen ſchädlich iſt. Die größten Tugenden ſind diejenigen, welche den Menſchen die größten und dauerhafteſten Vortheile gewähren, die größten Laſter aber, welche am meiſten das Streben nach Glückſeeligkeit und für die Geſellſchaft nothwendige Ordnung ſtören. Tugendhaft iſt der, deſſen Handlungen beſtändig das Wohlſeyn der Menſchen bezwecken und laſterhaft der, deſſen Lebensweiſe das Unglück derjenigen, mit welchen er lebt, bezweckt, woraus eigenes Unglück für ihn entſpringen muß. Unſere Pflichten ſind die Mittel, deren Nothwendigkeit, um zu unſerem Zwecke zu gelangen, uns die Vernunft zeigt; dieſe Pflichten ſind eine nothwendige Folge der unter den Menſchen, welche ihre Erhaltung und Glückſeeligkeit ſuchen, beſtehenden Verhältniſſe. Wenn man ſagt, daß dieſe Pflichten uns verbindlich machen, ſo bedeutet das, daß, ohne dieſe Mittel zu ergreifen, wir nicht zu dem Zwecke, welchen unſere Natur ſich vorſetzt, gelangen können. Folglich iſt die moraliſche Verbindlichkeit die Nothwendigkeit, diejenigen Mittel anzuwenden, welche geſchickt ſind, die Weſen, mit welchen wir leben, glücklich zu machen, um ſie zu beſtimmen, daß ſie hinwiederum uns glücklich machen; die Verbindlichkeiten gegen uns ſelbſt ſind die Nothwendigkeit, die Mittel zu ergreifen, ohne welche wir uns nicht erhalten, noch gründlich glücklich machen könnten. Die Moral iſt, wie

das Weltall, auf die Nothwendigkeit oder auf die ewigen Verhältniſſe der Dinge gegründet. Das Glück iſt eine Weiſe zu ſeyn, von welcher wir die Fortdauer wünſchen oder in welcher wir beharren wollen. Der Maaßſtab deſſelben iſt Dauer und Lebhaftigkeit. Vorübergehendes und kurzes Glück heißt Vergnügen. Je lebhafter es iſt, deſto vergänglicher iſt es, weil unſere Sinne nur für einen gewiſſen Grad der Bewegung empfänglich ſind, jedes Vergnügen, das denſelben überſchreitet, verwandelt ſich in Schmerz, welcher eine peinliche Art zu exiſtiren iſt, deren Ende wir wünſchen. Das ungemeſſene Vergnügen zieht Reue, lange Weile und Eckel nach ſich. Daher muß der Menſch ſein Vergnügen mäßigen und ſich jeden Genuß verſagen, der ſich in Pein verwandeln könnte. Das Glück kann übrigens nicht für alle Menſchen daſſelbige ſeyn; dieſelbigen Vergnügungen können Menſchen, die auf verſchiedene Art gebildet und modificirt ſind, nicht auf einerlei Weiſe afficiren. Deswegen ſind die Moraliſten ſo uneinig über die Gegenſtände, worinn ſie das Glück beſtehen ließen und über die Mittel, ſie zu erlangen, geweſen. Uebrigens ſcheint das Glück überhaupt ein daurender oder vorübergehender Zuſtand zu ſeyn, in welchem wir uns beruhigen, weil wir ihn unſerem Weſen gemäß finden; dieſer Zuſtand entſpringt aus der Uebereinſtimmung zwiſchen dem Menſchen und den Umſtänden, in welche ihn die Natur verſetzt hat. Die Ideen, welche ſich die Menſchen vom Glücke machen, hängen auch von ihren Gewohnheiten ab. Die Gewohnheit überhaupt iſt eine Art, zu ſeyn, zu denken und zu

handeln, welche unſere äußere und innere Organe annehmen und zwar durch die häufige Wiederhohlung derſelbigen Bewegungen, wodurch die Fähigkeit entſteht, dieſe Bewegungen mit Fertigkeit und Leichtigkeit zu machen *).

Die **Motive** und **Mittel** des tugendhaften Handelns muß man nicht in einer idealiſchen Welt, die nur in der Einbildung der Menſchen exiſtirt, ſuchen, ſondern in dieſer ſichtbaren Welt, in der Natur, Erfahrung und Wahrheit. Die **Erziehung** iſt es vorzüglich, welche unſern Verirrungen abhelfen, guten Samen in die Herzen ſtreuen, deſſen Keime pflegen, die Diſpoſitionen der verſchiedenen Organiſationen benutzen, das Feuer der Einbildungskraft unterhalten, es für gewiſſe Gegenſtände entzünden und für andere unterdrücken und auslöſchen und den Seelen die für das Individuum und die Geſellſchaft nützliche Gewohnheiten anbilden ſoll. Wenn die Menſchen auf dieſe Art erzogen ſind, ſo werden ſie keine himmliſche Belohnungen bedürfen, um den Werth der Tugend zu erkennen, ſie werden keine Feuerſchlünde zu erblicken brauchen, um Abſcheu vor dem Laſter empfinden; die Natur wird ſie ohne dieſe Fabeln beſſer lehren, was ſie ſich ſelbſt ſchuldig ſind und das Geſetz wird ihnen zeigen, was ſie für Pflichten gegen den Körper haben, deſſen Glieder ſie ſind **). Der **Nutzen** ſoll der einige Maasſtab der praktiſchen Ur-

*) P. I. ch. 9. p. 119—137.

**) P. I. chap. 14.

theile des Menſchen ſeyn. Nützlich ſeyn, heißt zum Wohle von ſeinesgleichen, ſchädlich, zu ihrem Unglücke beitragen. Wenn der Menſch in jedem Augenblicke ſeines Lebens ſeine Glückſeeligkeit ſuchen muß, ſo ſoll er auch nichts billigen, als was ihm dieſelbe oder die Mittel dazu verſchafft. Man nennt ein Intereſſe denjenigen Gegenſtand, an welchen ein Menſch nach ſeinem Temperamente und ſeinen ihm eigenen Ideen ſein Wohlſeyn knüpft, woraus man ſieht, daß das Intereſſe immer nur das iſt, was jeder für nothwendig zu ſeiner Glückſeeligkeit hält. Kein Menſch iſt ganz ohne Intereſſe, nur iſt es bei verſchiedenen Menſchen verſchieden. Es iſt der einige Beweggrund aller menſchlichen Handlungen, kein Menſch iſt unintereſſirt, wir geben dieſen Namen nur ſolchen Menſchen, deren Beweggründe wir nicht kennen oder deren Intereſſe wir billigen. So nennen wir denjenigen edelmüthig, treu, unintereſſirt, welcher mehr von dem Vergnügen, ſeinem Freunde im Unglücke zu helfen, als von dem, unnütze Schätze anzuhäufen, gerührt wird. Wir nennen jeden Menſchen unintereſſirt, welchem das Intereſſe ſeines Ruhms koſtbarer iſt, als ſeines Vermögens, überhaupt jeden, welcher für das Object, an welches er ſein Glück knüpft, Aufopferungen macht, die wir für koſtbar halten, weil wir dieſem Objecte nicht denſelbigen Werth beilegen. Wir urtheilen oft ſehr unrichtig von den Intereſſen anderer, weil die Triebfedern, von welchen ſie beſeelt ſind, zu verwickelt ſind, als daß ſie uns bekannt ſeyn könnten oder weil wir dieſelbigen Organe, Neigungen, Mei-

nungen haben müßten, um eben ſo, wie ſie, davon zu urtheilen. Da wir übrigens von den Handlungen der Menſchen nach ihren Wirkungen auf uns urtheilen müſſen, ſo billigen wir jedesmal das Intereſſe, welches ſie beſeelt, wenn ein Vortheil für das menſchliche Geſchlecht daraus entſpringt. Tugendhaft iſt derjenige, welcher unaufhörlich das Intereſſe vor Augen hat, die Zuneigung, Achtung und Hülfe anderer zu verdienen, ſo wie das Bedürfniß, ſich ſelbſt zu lieben und zu achten. Voll von dieſen in ihm habituell gewordenen Ideen enthält er ſich ſelbſt geheimer Verbrechen, welche ihn in ſeinen eigenen Augen erniedrigen würden; er gleicht einem Menſchen, welcher ſich von Kindheit an die Reinlichkeit angewöhnt hat und eine peinliche Empfindung haben würde, ſich beſudelt zu ſehen, wenn auch niemand Zeuge davon wäre. Der rechtſchaffene Mann iſt der, welchem wahre Ideen ſein Intereſſe oder Glück in einer ſolchen Handlungsweiſe gezeigt haben, welche andere Menſchen wegen ihres eigenen Intereſſe lieben und billigen müſſen. Dieſe Principien ſind die wahre Baſis der Moral. Nichts iſt chimäriſcher, als eine Moral, welche ſich auf eingebildete Beweggründe ſtützt, die man außerhalb der Natur verſetzt, oder auf angeborene Ideen, welche aller Erfahrung vorangehen und unabhängig von allen Vortheilen ſeyn ſollen. Es gehört zum Weſen des Menſchen, ſich ſelbſt zu lieben, ſich erhalten zu wollen und eine glückliche Exiſtenz zu ſuchen und daher iſt das Intereſſe oder das Streben nach Glück die einige Triebfeder ſeiner Handlungen. Die Moral würde eine eitle

Wiſſenſchaft ſeyn, wenn ſie den Menſchen nicht bewieſe, daß es ihr größtes Intereſſe iſt, tugendhaft zu ſeyn. Jede Verpflichtung kann nur auf die Wahrſcheinlichkeit oder Gewisheit gegründet werden, ein Gut zu erlangen oder ein Uebel zu vermeiden. Der Menſch bedarf aber zu ſeinem Glück auch anderer Menſchen. Die Tugend iſt die Kunſt, ſich ſelbſt durch die Glückſeeligkeit anderer glückſeelig zu machen. Der Tugendhafte theilt das Glück ſolchen Weſen mit, welche es ihm wieder geben können. Das iſt das wahre Fundament der ganzen Moral; Verdienſt und Tugend ſind auf die Natur und Bedürfniſſe des Menſchen gegründet. Nur durch die Tugend kann er ſich glücklich machen. Ohne die Tugend kann die Geſellſchaft weder nützlich ſeyn, noch beſtehen; ſie kann keine wahre Vortheile haben, wenn ſie nicht aus Weſen beſteht, welche von dem Verlangen beſeelt ſind, ſich zu gefallen und an ihrem wechſelſeitigen Nutzen zu arbeiten; ſo iſt es in der ehelichen und bürgerlichen Geſellſchaft, ſo unter Freunden. Die Tugend iſt immer ihre eigene Belohnung, ſie bezahlt ſich ſelbſt mit den Vortheilen, welche ſie anderen gewährt. Man kann freilich ſagen, daß bei der gegenwärtigen Verfaſſung der Dinge die Tugend oft nicht nur nicht beglückt, ſondern ins Unglück ſtürzt, gehaßt und verfolgt wird. Nun muß man allerdings geſtehen, daß in nothwendiger Folge der Verirrungen des menſchlichen Geſchlechts die Tugend ſelten zu den Gegenſtänden leitet, in welchen der große Haufen das Glück beſtehen läßt, daß die meiſten Geſellſchaften von Menſchen regiert werden,

welche Unwiſſenheit, Schmeichelei, Vorurtheil, Misbrauch der Macht und Ungeſtraftheit zu Feinden der Tugend machen, welche ihre Hochſchätzung und Wohlthaten nur an Unwürdige verſchwenden, nur geringfügige oder ſchädliche Eigenſchaften belohnen und dem Verdienſte die ſchuldige Gerechtigkeit verſagen. Der Rechtſchaffene aber ſtrebt nicht nach den Belohnungen und dem Beifalle einer ſo ſchlecht conſtituirten Geſellſchaft: zufrieden mit dem häuslichen Glücke ſucht er nicht die Verhältniſſe zu vervielfältigen, welche nur ſeine Gefahren vervielfältigen würden: er weiß, daß eine laſterhafte Geſellſchaft ein Wirbel iſt, in welchen der rechtſchaffene Menſch ſich nicht verſenken kann, er hält ſich daher von der gewöhnlichen Bahn entfernt, wo er unfehlbar erdrückt werden würde. Er thut des Guten ſo viel, als er in ſeiner Sphäre kann; er überläßt das Feld den Laſterhaften, welche den Kampfplatz betreten wollen, er ſeufzt über die Schläge, welche ſie ſich verſetzen, er wünſcht ſich zu ſeiner Mittelmäßigkeit, die ihn in Sicherheit verſetzt, Glück, er beklagt die Nationen, welche durch ihre Irthümer und die daraus entſtehenden Leidenſchaften unglücklich ſind. Solche Nationen beſtehen nur aus Bürgern, welche nicht an ihre wahren Intereſſen denken, nicht an ihrem wechſelſeitigen Glücke arbeiten, nicht fühlen wie werth ihnen die Tugend ſeyn ſollte, welche ſich nur entweder offen bekämpfen oder heimlich ſchaden und eine Tugend verabſcheuen, die ihre unordentliche Begierden beſchränken würde. Wenn man alſo ſagt, daß **die Tugend ihre eigene Belohnung ſey**, ſo kann man vernünfti-

gerweiſe nur ſo viel ſagen wollen, daß in einer Geſellſchaft, deren Anſichten durch Wahrheit, Erfahrung und Vernunft geleitet werden, jeder Menſch ſein wahres Intereſſe kennen, den Zweck der Verbindung fühlen, reelle Beweggründe zur Erfüllung ſeiner Pflichten finden und überzeugt ſeyn würde, daß er, um ſich gründlich glücklich zu machen, ſich mit dem Wohle ſeiner Mitmenſchen beſchäftigen und ſich ihre Achtung, Liebe und Hülfe verdienen müſſe. Ohngeachtet der Ungerechtigkeit, die in der Welt herrſcht, gibt es doch tugendhafte Menſchen ſelbſt mitten im Schooße der laſterhafteſten Nationen, ſie ſind vom Werthe der Tugend unterrichtet und wiſſen, daß ſie oft ſelbſt ihren Feinden Huldigung entreißt; es gibt ſolche, welche ſich wenigſtens mit den inneren und verborgenen Belohnungen der Tugend begnügen, deren ſie keine Gewalt auf Erden berauben kann. Der Tugendhafte erwirbt ſich in der That Rechte auf die Achtung, Verehrung, das Vertrauen und die Liebe ſelbſt derjenigen, deren Lebensweiſe der ſeinigen entgegengeſetzt iſt; das Laſter iſt genöthiget, der Tugend nachzuſtehen, deren Superiorität es mit Erröthen anerkennt. Unabhängig von dieſem ſo ſüßen, großen und ſicheren Uebergewicht, wenn auch die ganze Welt ungerecht gegen den Tugendhaften wäre, bleibt ihm der Vortheil, ſich ſelbſt zu lieben und zu achten, mit Vergnügen in den Grund ſeines Herzens zurückzugehen und ſeine Handlungen mit ſolchen Augen zu betrachten, welche auch andere haben müßten, wenn ſie nicht verblendet wären. Keine Gewalt kann ihm die verdiente Selbſt-

achtung rauben; dieſe iſt nur dann ein lächerliches Gefühl, wenn ſie nicht gegründet iſt; ſie iſt nur alsdann zu tadeln, wenn ſie ſich auf eine für andere demüthigende und drückende Art zeigt, da nennen wir ſie Hochmuth, gründet ſie ſich auf geringe Dinge, ſo heißt ſie Eitelkeit; man kann ſie aber nicht verdammen, man nennt ſie Erhebung, Größe der Seele, edlen Stolz, wenn ſie ſich auf Tugenden und Talente, die der Geſellſchaft nützlich ſind, ſollte ſie dieſelbe auch nicht zu ſchätzen fähig ſeyn, gründet. Der Tugendhafte kann alſo nie ganz unglücklich ſeyn, die Tugend kann die Stelle aller Güter der Meinung vertreten, ſie ſelbſt aber kann durch kein anderes Gut vertreten werden. Mitten im äußeren Unglücke findet er in ſich ſelbſt eine Stütze, er iſt mit ſich zufrieden, er fühlt ſeine Würde, kennt ſeine Rechte und tröſtet ſich durch das Vertrauen, welches er auf die Gerechtigkeit ſeiner Sache ſetzt *). Man ſieht auch aus dieſen moraliſchen Grundſätzen des Verfaſſers, daß er ſeine Moral nicht zu Stande bringen kann, ohne neben ſeinen Fatalismus oft die menſchliche Freiheit zu ſtellen, ohne den Grundſatz des allgemeinen Beſten mit dem der Selbſtſucht, den er eigentlich annimmt, zu verbinden und ohne von einer Selbſtachtung und Selbſtzufriedenheit des Tugendhaften mitten im Unglücke zu reden, welche zu ſeinem rohen Materialismus und Senſualismus gar nicht paßt.

---

*) P. I. ch. 15. p. 312 — 327.

Unter den einzelnen moraliſchen Materien hat ſich dieſer Naturphiloſoph vorzugsweiſe mit dem Selbſtmorde beſchäftigt. Fragen wir — ſo urtheilt er — die Natur um Rath, ſo werden wir ſehen, daß alle Handlungen der Menſchen, dieſer ſchwachen Spielzeuge in der Hand der Nothwendigkeit, unabänderlich von einer Urſache abhängen, die ſie ohne ihr Wiſſen und Wollen in Bewegung ſetzt und ſie jeden Augenblick eines ihrer Decrete vollziehen läßt. Wenn dieſelbige Kraft, welche alle verſtändige Weſen verpflichtet, ihre Exiſtenz zu lieben, die des Menſchen ſo peinlich und grauſam macht, daß ſie ihm verhaßt und unerträglich wird, ſo tritt er aus ſeiner Gattung heraus, die Ordnung iſt für ihn zerſtört, und, indem er ſich des Lebens beraubt, ſo erfüllt er einen Beſchluß der Natur, welche will, daß er nicht mehr ſeyn ſoll. Dieſe Natur hat ſeit Jahrtauſenden gearbeitet, im Schooße der Erde das Eiſen zu bilden, welches ſeine Tage durchſchneiden ſoll. Wenn wir die Verhältniſſe des Menſchen zur Natur unterſuchen, ſo werden wir ſehen, daß ihre Verpflichtungen weder freiwillig von Seiten des Menſchen, noch wechſelſeitig von Seiten der Natur oder ihres Urhebers waren. Der Wille des Menſchen hatte gar keinen Antheil an ſeiner Geburt, gewöhnlich wird er wider ſeinen Willen genöthiget, zu endigen und ſeine Handlungen ſind nur nothwendige Wirkungen unbekannter Urſachen, die ſeinen Willen beſtimmen. Er iſt in den Händen der Natur das, was ein Degen in ſeiner eigenen Hand iſt. — Der Menſch kann ſein Daſeyn nur unter der Bedingung, daß er glücklich iſt, lieben; ſo bald die

ganze Natur ihm das Glück verſagt, ſo bald ihm Alles, was ihn umgibt, drückend iſt; ſo bald ſeine Ideen ſeiner Einbildungskraft nur traurige Gemählde vorhalten, kann er aus einer Stelle treten, die ihm nicht mehr zukömmt, weil er daſelbſt keine Stütze mehr findet; er exiſtirt ſchon nicht mehr, er ſchwebt im Leeren, er kann weder ſich ſelbſt noch anderen mehr nützen. Betrachten wir den Vertrag, welcher den Menſchen an die Geſellſchaft bindet, ſo zeigt ſich, daß jeder Vertrag bedingt und wechſelſeitig iſt, daß er gegenſeitige Vortheile unter den Contrahirenden vorausſetzt. Der Bürger kann mit der Geſellſchaft und dem Vaterlande nur durch das Band des Wohlſeyns zuſammenhängen, iſt dieß Band zerriſſen, ſo iſt er in Freiheit verſetzt. Behandeln ihn die Geſellſchaft oder ihre Repräſentanten mit Härte und Ungerechtigkeit, machen ſie ihm ſein Daſeyn peinlich, bedroht ihn Dürftigkeit und Schande, kehren ihm in der Noth treuloſe Freunde den Rücken, wird ihm ſeine Gattinn ungetreu, quälen undankbare und widerſpänſtige Kinder ſein hohes Alter, hat er ſein Glück ausſchließend an einen Gegenſtand geheftet, den er ſich nicht verſchaffen kann — hat Kummer, Gewiſſensangſt, Schwermuth, Verzweiflung das Schauſpiel der Welt für ihn entſtellt, kann er ſeine Uebel nicht ertragen, ſo verlaſſe er eine Welt, welche für ihn nur noch eine fürchterliche Wüſte iſt, ſo entferne er ſich auf immer aus einem unmenſchlichen Vaterlande, das ihn nicht mehr unter ſeine Kinder zählen will, ſo gehe er aus einem Hauſe heraus, welches

über ſeinem Haupte einzuſtürzen droht, ſo leiſte er auf eine Geſellſchaft Verzicht, an deren Glück er nicht mehr arbeiten kann und welche ſein eigenes Glück ihm allein theuer machen kann. Eine Geſellſchaft, die uns kein Gut mehr verſchafft, verliert ihre Rechte auf uns, eine Natur, welche hartnäckig unſere Exiſtenz unglücklich machen will, gebietet uns zu ſcheiden. An der Stelle des Selbſtmörders würde jeder andere ſich auch getödtet haben. Sein Unglück, welches es auch ſeyn mag, iſt für ihn reell, ſeine ſtarke oder ſchwache Organiſation iſt die ſeinige, nicht die eines andern. — Sobald ein Menſch ſich tödtet, ſo müſſen wir daraus ſchließen, daß das Leben aus einem Gute ein Uebel für ihn geworden iſt, daß die Exiſtenz ihre Reize für ihn verloren hat, daß die Natur für ihn entzaubert iſt. Man kann dieſe Maximen für gefährlich halten, aber Maximen beſtimmen die Menſchen nicht zu einem ſo gewaltſamen Entſchluſſe, ſondern eine gallichte und melancholiſche Conſtitution, ein Fehler in der Organiſation, eine Unordnung in der Maſchine; es iſt die Nothwendigkeit, nicht überlegte Speculation, was den Menſchen dahin bringt, ſich ſelbſt zu zerſtören. So lange Vernunft oder Hoffnung in ihm iſt, reizt ihn nichts zu dieſem Schritte. Der, welchem ſeine Uebel ſtets gegenwärtig ſind, kann nur von ihnen Rath annehmen. — Wenn der Menſch in keinem Augenblicke ſeines Lebens frei iſt, ſo iſt er es noch weniger in dem Actus, welcher es endiget. — Die Furcht vor dem Tode wird immer nur Feige, die Furcht vor ſeinen Folgen nur Fanatiker oder fromme Melancholiker

machen, die für ſich und andere unnütz ſind. Der Tod iſt eine Zuflucht, welche man der unterdrückten Tugend, die durch die Ungerechtigkeit der Menſchen oft zur Verzweiflung gebracht wird, nicht nehmen muß *).

Um das Bild von der angeblichen Moral dieſes Schriftſtellers zu vollenden, will ich noch anführen, wie er das Verhältniß derſelben zum Atheismus und Theismus beſtimmt. Man ſagt wohl, der Atheiſte könne keine Tugend üben, ſie müſſe für ihn nur eine Chimäre, ein grundloſer Scrupel ſeyn — er kenne kein Geſetz, als ſein Intereſſe, das Gewiſſen, wenn er anders etwas davon empfinde, müſſe für ihn nur ein Vorurtheil, das Naturgeſetz eine Täuſchung, das Recht ein Irthum ſeyn, für ihn habe das Wohlwollen keinen Grund, für ihn löſen die Bande der Geſellſchaft ſich auf, er ſey aller Verbrechen fähig. Das iſt aber nicht die Aufführung eines denkenden, fühlenden, vernünftigen Weſens, ſondern eines wilden Thiers, eines Wahnſinnigen, welcher keine Idee von den natürlichen Verhältniſſen zwiſchen Weſen hätte, die einander für ihr Glück nothwendig ſind. Der Atheiſte kennt die Natur und ihre Geſetze, er kennt ſeine eigene Natur und weiß, was ſie ihm auflegt, er hat Erfahrung und dieſe belehrt ihn alle Augenblicke, daß das Laſter ihm ſchaden kann, daß ſeine verborgenſten Fehler und Laſter ſich enthüllen

*) P. I. chap. 14. p. 302—311.

können, daß die Geſellſchaft für ſein Glück beförderlich iſt, daß er um ſeines eigenen Beſten willen die Liebe anderer ſuchen muß. Er kann durch Nachdenken über ſich ſelbſt und ſeine Nebenmenſchen die Pflichten gegen ſich und andere erkennen, er kann alſo eine Moral haben. Er gründet ſein Syſtem auf die Nothwendigkeit und eben deswegen ſind ſeine moraliſchen Speculationen weit feſter und beſtimmter als diejenigen, die ſich nur auf einen Gott gründen, der ſich immer nach den Diſpoſitionen und Neigungen der Menſchen abändert. Die Natur der Dinge und ihre Geſetze ſind keiner Veränderung unterworfen, der Atheiſt muß immer Laſter und Thorheit nennen, was ihm ſelbſt ſchadet, Verbrechen, was andern ſchadet, Tugend, was ihnen nützlich iſt. Die Principien des Atheiſten ſind daher unerſchütterlicher, als die des Enthuſiaſten, der ſeine Moral auf ein eingebildetes Weſen baut, deſſen Idee ſich in ſeinem eigenen Gehirne ſo oft abändert. Wenn der Atheiſte das Daſeyn Gottes leugnet, ſo kann er ſeine eigene Exiſtenz und die anderer Menſchen nicht leugnen, er kann die Beziehungen, welche zwiſchen ihm und anderen beſtehen, nicht bezweifeln, alſo auch nicht die daraus abfließenden Pflichten und Principien der Moral, welche nichts als die Wiſſenſchaft der Beziehungen unter den in der Geſellſchaft lebenden Weſen iſt. Lebt er dieſer Moral nicht gemäß, ſo folgt nicht, daß er keine Principien hat oder daß ſeine Principien falſch ſind. Der Namen Gottes hat auf der Erde immer nur zum Vorwande für die Leidenſchaften der Menſchen gedient. Der Ehrgeiz, der Betrug, die

Tirannei haben ſich verbunden, um ſich deſſelben zur Verblendung und Unterjochung der Völker zu bedienen. Der Monarch gebraucht ihn, um ſeiner Perſon einen göttlichen Glanz, ſeinen Rechten die Sanction des Himmels, ſeinen ungerechten und ausſchweifenden Einfällen den Ton von Orakeln zu geben, der Prieſter, um ſeine Anmaaßungen geltend zu machen, ſeinen Geiz und Hochmuth zu befriedigen, der rachſüchtige und heftige Abergläubiſche, um ſeiner Rache, Grauſamkeit und Wuth, die er Eifer nennt, freien Lauf zu geben. Die Religion iſt gefährlich, weil ſie die Leidenſchaften und Verbrechen, von welchen ſie Früchte einerndtet, rechtfertiget. Wenn der Atheiſte Verbrechen begeht, ſo kann man zum wenigſten nicht behaupten, daß es ſein Gott anordnet und billiget. Der Atheismus wird aus einem guten Menſchen keinen böſen und aus einem böſen keinen guten machen, wohl verſtanden iſt er auf Natur und Vernunft gegründet, welche nie, wie die Religion, Verbrechen rechtfertigen und verſöhnen werden. Sobald man die Moral von der Exiſtenz und dem Willen eines Gottes, den man den Menſchen als Muſter vorſtellte, abhängig machte, ſo entſtand ein großes Uebel. Verdorbene Seelen entdeckten, wie falſch oder zweifelhaft dieſe Vorausſetzungen ſeyen, ließen allen ihren Laſtern den Zügel ſchießen, ſchloſſen, daß es keine reelle Beweggründe zum Guten gebe, bildeten ſich ein, daß die Tugend, wie Gott, eine Chimäre ſey und daß es auf der Welt keine Urſache gebe, ſie auszuüben. Uebrigens iſt es evident, daß wir nicht als Geſchöpfe eines Gottes verpflichtet ſind, die Pflichten

der Moral auszuüben, ſondern als Menſchen, als empfindende Weſen, die in Geſellſchaft leben und ſich in einer glücklichen Exiſtenz zu erhalten ſuchen. Mag ein Gott ſeyn oder nicht, unſere Pflichten bleiben dieſelbigen und unſere Natur beweißt es immer, daß das Laſter ein Uebel und die Tugend ein wahres Gut iſt. Hat es alſo Atheiſten gegeben, welche den Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen leugneten oder alle Fundamente der Moral untergruben, ſo haben ſie darinn inconſequent gedacht, ſie kannten die Natur des Menſchen und die wahre Quelle ſeiner Pflichten nicht. Die Menſchen ſind durch ihre Natur gezwungen, die Tugend zu lieben und das Laſter zu haſſen, eben ſo wie ſie das Vergnügen ſuchen und den Schmerz fliehen müſſen. Der Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen hängt weder von der Uebereinkunft der Menſchen noch von den Vorſtellungen, die ſie über die Gottheit haben können, noch von den Belohnungen oder Strafen, die ſie ihnen in einem andern Leben bereitet, ab. Vielmehr müßte ein Atheiſte, welcher richtig ſchlöſſe, ſich mehr, als ein anderer intereſſirt fühlen, die Tugenden auszuüben, an welche ſein Wohlſeyn in dieſer Welt geknüpft iſt. Wenn ſeine Ausſichten ſich nicht über die Grenzen ſeiner gegenwärtigen Exiſtenz ausdehnen, ſo muß er wenigſtens wünſchen, ſeine Tage im Glück und Frieden dahinfließen zu ſehen. Jeder Menſch, der ruhig in ſein Inneres zurückgeht, wird fühlen, daß ſein Intereſſe ihn auffordert, ſich zu erhalten, daß ſein Glück erfordert, die nöthigen Mittel zu ergreifen, um friedlich ein Leben ohne Beunruhigung und Gewiſſens-

biſſe zu führen. Der Menſch hat Pflichten gegen den Menſchen, nicht weil er Gott beleidigen würde, wenn er ſeinem Nebenmenſchen ſchadete, ſondern weil er, wenn er ihm Unrecht thäte, einen Menſchen beleidigen und die Geſetze der Billigkeit verletzen würde, für deren Erhaltung jeder Menſch ſich intereſſirt findet. Wenn der Atheismus den Menſchen nicht von den Laſtern befreit, die er vorher an ſich hatte, ſo gibt er ihm doch keine neue Laſter. Der Aberglauben hingegen gibt ſeinen Anhängern tauſend Vorwände, das Böſe ohne Gewiſſensbiſſe zu begehen und ſich ſelbſt deshalb Beifall zu geben. Der Atheismus läßt die Menſchen wenigſtens, wie ſie ſind; er wird keinen Menſchen unmäßiger, wohllüſtiger, ehrgeiziger, grauſamer machen, als er ſchon durch ſein Temperament iſt, anſtatt daß der Aberglauben den furchtbarſten Leidenſchaften den Zügel ſchießen läßt oder für die entehrendſten Laſter die leichteſten Ausſöhnungen darbietet. Die Menſchen, welche gewohnt ſind, zu denken und aus dem Studium ihr Vergnügen zu machen, ſind gewöhnlich keine gefährliche Bürger; wie auch ihre Speculationen beſchaffen ſeyn mögen, ſie werden niemals ſchnelle Revolutionen auf der Erde bewirken. Die Geiſter der Völker, welche geneigt ſind, ſich durch das Wunderbare und den Enthuſiasmus entzünden zu laſſen, widerſtehen den einfachſten Wahrheiten hartnäckig und erwärmen ſich gar nicht für Syſteme, welche eine lange Reihe von Reflexionen und Schlüſſen erfordern. Das Syſtem des Atheismus kann nur die Frucht eines fortgeſetzten Studiums, einer durch Erfahrung und Nachdenken

abgekälteten Einbildungskraft ſeyn. Der friedliche Epikurus hat Griechenland nicht beunruhiget, Lucrezens Gedicht hat keine Bürgerkriege zu Rom verurſacht, Bodin war nicht der Urheber der Ligue, die Schriften Spinoza's haben in Holland nicht dieſelbigen Unruhen erregt, wie die Streitigkeiten des Gomarus und Arminius, Hobbes hat nicht das Blutvergießen in England veranlaßt, wo zu ſeiner Zeit der religiöſe Fanatismus einen König auf dem Blutgerüſte opferte. Die Volksunruhen ſind immer von den theologiſchen Meinungen gekommen, weil die Fürſten und Völker ſich thörichterweiſe einbildeten, daran theilnehmen zu müſſen. Nur diejenige eitle Philoſophie iſt gefährlich, welche die Theologen mit ihren Syſtemen combinirt haben. Der durch die Prieſter verdorbenen Philoſophie kommt es zu, das Feuer der Zwietracht anzufachen, die Völker zum Aufruhr zu reizen und Ströme von Blut fließen zu laſſen. Es gibt keine theologiſche Frage, welche den Menſchen nicht unermeßliches Uebel verurſacht hätte, indem die Schriften der alten und neuen Atheiſten immer nur ihren Verfaſſern Uebel zuzogen. Die Principien des Atheismus ſind nicht für das Volk gemacht, welches gewöhnlich unter der Vormundſchaft ſeiner Prieſter ſteht, ſie ſind nicht für die leichtſinnige und zerſtreuten Geiſter gemacht, welche die Geſellſchaft mit ihren Laſtern und ihrem unnützen Weſen erfüllen, nicht für die Ehrgeizigen und Intriguanten, welche ein Intereſſe in den Unruhen der Geſellſchaft finden, nicht für eine große Anzahl ſonſt unterrichteter Perſonen, welche ſelten den Muth haben, ſich von

den angenommenen Vorurtheilen zu trennen. So viele Urſachen vereinigen ſich, um die Menſchen in den Irthümern zu befeſtigen, die man ſie mit der Muttermilch hat einſaugen laſſen, daß jeder Schritt, welcher ſie davon entfernt, ihnen unendlich viel Mühe koſtet. Die aufgeklärteſten Perſonen halten ſelbſt oft von gewiſſen Seiten an den allgemeinen Vorurtheilen. Man ſieht ſich, ſo zu ſagen, iſolirt, man redet nicht die Sprache der Geſellſchaft, wenn man allein ſeiner Meinung iſt, es erfordert Muth, eine Denkart anzunehmen, die nur von wenigen gebilliget wird. In den Ländern, wo die menſchlichen Kenntniſſe einige Fortſchritte gemacht haben und wo man gewöhnlich eine gewiſſe Denkfreiheit genießt, wird man leicht eine große Anzahl Deiſten finden, welche, zufrieden, die gröbſten Vorurtheile des Pöbels weggeworfen zu haben, es nicht wagen, bis zur Quelle zurückzugehen und die Gottheit ſelbſt vor den Richterſtuhl der Vernunft zu fordern. Wenn dieſe Denker nicht auf halbem Wege ſtehen blieben, ſo würde die Reflexion ihnen bald beweiſen, daß der Gott, welchen ſie nicht den Muth haben zu prüfen, ein eben ſo ſchädliches und für den geſunden Menſchenverſtand empörendes Weſen iſt, als alle Dogmen, Myſterien, Fabeln und abergläubiſche Gebräuche, deren Nichtigkeit ſie ſchon erkannt haben; ſie würden fühlen, daß alle dieſe Dinge nur nothwendige Folgen der erſten Begriffe ſind, welche die Menſchen ſich von ihrem göttlichen Phantom machen und daß, wenn man dieß Phantom zuläßt, man keinen Grund mehr hat,

die Inductionen zu verwerfen, welche die Phantaſie daraus ziehen muß. Ein wenig Aufmerkſamkeit würde zeigen, daß es gerade dieß Phantom iſt, welches die wahre Urſache der Uebel der Geſellſchaft iſt, daß endloſe Streitigkeiten, die jeden Augenblick durch die Religion und den Partheigeiſt erzeugt werden, unvermeidliche Folgen der Wichtigkeit ſind, welche man einer Chimäre beilegt, die ſtets die Geiſter in Flammen verſetzen kann. Mit Einem Wort, es iſt leicht, ſich zu überzeugen, daß ein eingebildetes Weſen, das man immer unter einem furchtbaren Anblicke mahlt, lebhaft auf die Phantaſie wirken und früher oder ſpäter Streitigkeiten, Enthuſiasmus, Fanatismus und Wahnſinn hervorbringen muß. Viele Leute erkennen an, daß die Ausſchweifungen des Aberglaubens ſehr reelle Uebel erzeugen; viele klagen über den Misbrauch der Religion, aber wenige fühlen, daß dieſe Misbräuche und Uebel nothwendige Folgen der Fundamentalprincipien jeder Religion ſind, die ſelbſt nur auf verderbliche Begriffe, welche man ſich von der Gottheit machen muß, gegründet ſeyn kann. Man ſieht alle Tage Perſonen, welche ſich zwar vom Irthum der Religion befreit haben, aber doch behaupten, daß die Religion nothwendig für das Volk iſt, welches ohne ſie nicht in Schranken gehalten werden könnte. Aber heißt das nicht, daß das Gift nothwendig für das Volk iſt, daß es gut iſt, es zu vergiften, um es am Misbrauche ſeiner Kräfte zu hindern? Heißt das nicht behaupten, daß es vortheilhaft ſey, das Volk ungereimt, wahnſinnig, ausſchweifend zu machen, daß es Phantome bedarf, die es ſchwindeln

machen, es verblenden und Fanatikern oder Betrügern unterwerfen, die ſich ſeiner Thorheiten bedienen werden, um die Welt zu beunruhigen? Iſt es denn auch wahr, daß die Religion auf eine wahrhaft nützliche Art in die Sitten der Völker einwirkt? Es iſt leicht einzuſehen, daß ſie die Menſchen unterjocht, ohne ſie zu beſſern; ſie macht aus ihnen eine Heerde unwiſſender Sclaven, welche der paniſche Schrecken unter dem Joche der Tirannen und Prieſter hält; ſie macht aus ihnen Dummköpfe, welche keine andere Tugenden kennen, als eine blinde Unterwerfung unter elende Obſervanzen, welchen ſie weit mehr Werth beilegen, als reellen Tugenden und Pflichten der Moral, über welche man ſie nie belehrt hat. Wenn die Religion zufälligerweiſe gewiſſe furchtſame Individuen zurückhält, ſo thut ſie es nicht bei dem größten Haufen, der ſich zu epidemiſchen Laſtern hinreißen läßt. In den Ländern, wo der Aberglauben am meiſten herrſchend iſt, trifft man immer am wenigſten gute Sitten an. Die Tugend iſt unvereinbar mit der Unwiſſenheit, dem Aberglauben und der Sclaverei; Sclaven werden nur durch Furcht vor Strafen im Zaum gehalten, und furchtſame Kinder auf einige Augenblicke durch eingebildete Schrecken. Um Menſchen zu bilden, um tugendhafte Bürger zu haben, muß man ſie unterrichten, ihnen die Wahrheit zeigen, vernünftig mit ihnen reden, ihnen ihr Intereſſe fühlbar machen, ſie belehren, daß ſie ſich ſelbſt achten und die Schande fürchten, in ihnen die Idee der wahren Ehre erregen und ſie den Werth der Tugend und die Beweggründe, ihr zu folgen, kennen lehren.

Die falſchen Ideen, welche ſo viele Menſchen von der Nützlichkeit der Religion haben, kommen ſelbſt von dem traurigen Vorurtheile, daß es nützliche Irthümer gibt und daß Wahrheiten gefährlich ſeyn können. Dieſer Grundſatz iſt am beſten geeignet, das Elend der Erde zu verewigen. Alle Uebel des Menſchengeſchlechts kommen von ſeinen Irthümern her und die religiöſen Irthümer müſſen die ſchädlichſten von allen ſeyn und zwar wegen der Wichtigkeit, die man ihnen beilegt, wegen des Hochmuths, den ſie den Regenten einflößen, wegen der Niederträchtigkeit, die ſie den Unterthanen vorſchreiben, wegen des Wahnwitzes, den ſie bei den Völkern hervorbringen: daraus muß man ſchließen, daß die geheiligten Irthümer gerade diejenigen ſind, deren gänzliche Ausrottung das Intereſſe der Menſchen am meiſten erfordert und daß die geſunde Philoſophie eben darauf ihre Bemühungen am meiſten richten muß. Der Grund, warum der Atheismus, deſſen Principien bisher noch nicht genug entwickelt worden waren, ſelbſt die vorurtheilloſeſten Perſonen zurückſtößt, iſt der zu große Abſtand zwiſchen dem gemeinen Aberglauben und der abſoluten Irreligion: ſie glauben einen weiſen Mittelweg zu betreten, wenn ſie mit dem Irthum capituliren, ſie verwerfen die Conſequenzen, indem ſie das Princip annehmen, ſie erhalten das Phantom, ohne vorauszuſehen, daß es früher oder ſpäter dieſelbigen Effecte hervorbringen und dieſelbigen Thorheiten in den Köpfen der Menſchen erzeugen wird. Die meiſten, welche man Unglaubige und Reformatoren nennt, hauen nur Zweige an einem

vergifteten Baume ab und wagen es nicht, ihn mit der Wurzel auszurotten, ſie bedenken nicht, daß der Baum in der Folge dieſelbigen Früchte tragen wird. Die Theologie oder Religion wird zu allen Zeiten ein Haufen brennbarer Materien ſeyn, werden ſie in der Einbildungskraft erwärmt, ſo ſchlagen ſie in Flammen aus. So lange die Prieſterſchaft das Recht hat, die Jugend anzuſtecken, ſie zu gewöhnen, vor Wörtern zu zittern, die Nationen im Namen eines furchtbaren Gottes in Schrecken zu ſetzen, wird der Fanatismus die Geiſter beherrſchen und der Betrug nach Belieben Unruhen in die Staaten bringen. Der Deismus iſt ein Syſtem, bei welchem der menſchliche Geiſt nicht lange ſtehen bleiben kann; da er auf einer Chimäre ruht, wird er bald in ungereimten und gefährlichen Aberglauben ausarten *).

Das wäre alſo die materialiſtiſch = fataliſtiſch-atheiſtiſche Moral, nebſt ihren Gründen und Folgerungen, welche das Syſtem der Natur aufſtellt. Zugleich herrſcht in dieſem Werke die höchſte Unzufriedenheit mit allem Beſtehenden im Staate, in der Kirche, in den Wiſſenſchaften, die tiefſte Verachtung dagegen, ein wahrer revolutionärer Geiſt, mit Energie und Beredſamkeit ausgeſprochen. Es iſt nicht der Ton und Geiſt, welcher gewöhnlich in Franzöſiſchen Schriften dieſer Art herrſcht, den wir hier finden, aber es ſind Grundſätze, die ſchon früher in Schriften unter dieſer Nation ausgedrückt oder doch

*) P. II. chap. 12.

angedeutet waren; die Schrift iſt wenigſtens verhältnißmäßig gründlicher, methodiſcher, vielſeitiger, als namentlich damals in Frankreich über ſolche Gegenſtände geſchrieben zu werden pflegte. Es iſt daher immer am wahrſcheinlichſten, daß ein Deutſcher, welcher in Paris lebte und Franzöſiſche Denkart und Sitten angenommen hatte, der Baron von Holbach, welcher an der Encyklopädie arbeitete, mit Hülfe Franzöſiſcher Philoſophen und Gelehrten, mit welchen er in vertrauter Verbindung ſtand, das Werk ausgearbeitet habe *). Im Vaterlande fand es in den meiſten Leſern Freunde und Vertheidiger und wurde vom großen Haufen des Leſepublicums als die höchſte Stuffe der Weisheit und Philoſophie lobgeprieſen. Helvetius ſchrieb einen erklärenden Auszug daraus, der erſt nach ſeinem Tode erſchien **) und die Grundſätze des Buchs verbreiten half. Von der andern Seite ließ das Parlement daſſelbe verbrennen und verbieten. Es erſchienen mehrere Widerlegungen deſſelben, welchen es zwar nicht an Gründlichkeit gebrach, welchen aber doch insgeſammt mehr Tiefe, mehr Zurückgehen auf die erſten Principien des Sy-

*) Man ſehe noch die Memoires historiques sur la vie de Mr. Suard, sur ses écrits et sur le 18. siecle par D. J. Garat. T. I. Paris 1820. Suard ſtand ſelbſt in enger Verbindung mit Holbach und wohnte den täglichen literariſchen Geſellſchaften in ſeinem Hauſe bei. Grimms und Diderot's Correſpondenz deutſche Ueberſ. Brandenburg 1820. S. 136 ff.

**) Le vrai sens du systeme de la nature. Londr. 1774.

ſtems und Bekämpfung derſelben zu wünſchen geweſen wäre. Statt deſſen giengen ſie zum Theil von denſelben empiriſchen Principien aus und ſtanden ſich ſelbſt im Wege *). Hätte irgend etwas den verderblichen Einfluß dieſes Buchs ſchwächen können, ſo wäre es das geweſen, daß ſelbſt Voltaire **), und ein König, der ſonſt Freund und Gönner der Encyklopädiſten war und eine entſchiedene Vorliebe für die Franzöſiſche Philoſophie hatte ***), das Syſtem widerlegten und namentlich der letzte ſeinen Abſcheu und ſein Entſetzen über die furchtbaren Wirkungen ausdrückte, welche ſolche Grundſätze für die Sitten und Staaten hervorbringen müßten. Doch dieß half wenig, am wenigſten in Frankreich ſelbſt. Beſonders merkwürdig aber war das, daß die Revolution, zu welcher dieß Werk viel beitrug, ſelbſt in gewiſſen Stücken eine Widerlegung deſſelben enthielt und bewies, daß der Fatalismus und Atheismus allerdings die Ruhe und Ordnung in dem Staate ſtöre

*) Examen du materialisme ou refutation du Systeme de la nature. Paris 1771. 2 Voll. par Mr. Bergier. Observations sur le livre intitulé: S. d. l. N. par Mr. Castillon. Berl. 1771. Reflexions philosophiques sur le systeme d. l. n. par Mr. Holland. 1772. 2 Voll. Précis des argumens contre les matérialistes par J. Pinto à la Haye 1774.

**) Reponse au S. d. l. n. Geneve 1772. Questions sur l'Encyclopédie art. Dieu.

***) Examen critique du S. d. l. n. in den Oeuvres posthumes de Frederic le Grand. T. VI. p. 139 sqq.

und gleichfalls intolerant, verfolgend, grauſam und blutdurſtig ſeyn könne.

Die Lehren des Syſtems der Natur findet man auch in den Schriften des la Mettrie, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie daſelbſt nicht mit Ernſt, Eindringung und Methode, ſondern zwar entſcheidend, aber leichtſinnig, witzelnd, oberflächlich, deſultoriſch, poſſenreißeriſch, fade vorgetragen werden, daß hier gefliſſentlich der Menſch aufs tiefſte herabgewürdiget und alle Moral zerſtört oder doch bloß in eine Theorie gemeiner ſinnlicher Luſt verwandelt wird. Er wurde durch das Studium der Epikuräiſchen Philoſophie, der Schriften des Helvetius und Diderot, des Syſtems der Natur, ſo wie durch ſeine mediciniſchen Studien *) und eine ſinnliche und luſtige Denkart auf ſeine Grundſätze geleitet.

Schon im Syſteme der Natur hieß es, wie ich oben angeführt habe, daß man gar wohl ſagen könne, der Menſch ſey eine Maſchine, oder ein Baum. —

La Mettrie ſchrieb eine Abhandlung: Der Menſch eine Maſchine. Er meinte damit eine

---

*) Sans vous donner la peine de lire les meilleurs ouvrages des philosophes de tous les siecles, faites vous medecin seulement et à coup sûr vous le serez comme les autres. S. den nachher anzuführenden Discours p. IV.

organiſche Maſchine, ein Thier und prieß die Lehre von Descartes, daß die Thiere Maſchinen ſeyen, als eine der wichtigſten und ſchönſten Entdeckungen in der Philoſophie. Er wollte den pſychologiſchen Materialismus behaupten und die Immaterialität der Seele gänzlich aufheben. Er wollte die Menſchen den Thieren gleichſtellen, ohne zu leugnen, daß in gewiſſen Stücken jene über dieſen und in anderen dieſe über jenen ſtänden. Eine geiſtige Seele aber ſprach er beiden auf gleiche Weiſe ab. Aus dieſer Schrift gehört hieher der Einwurf, den er ſich ſelbſt macht: "Es gibt in dem Menſchen ein Naturgeſetz, eine Kenntniß des Guten und des Böſen, welche nicht in das Herz der Thiere gepflanzt iſt" und die Antwort darauf *). Iſt denn aber — ſo antwortet er — dieſe Einwendung oder vielmehr Behauptung auf die Erfahrung gegründet, ohne welche der Philoſoph nichts annehmen kann? Gibt es irgend eine Erfahrung, die uns überzeugt, daß der Menſch allein durch einen Strahl erleuchtet worden ſey, welcher allen Thieren verſagt iſt? Wir wiſſen, daß wir denken und Gewiſſensbiſſe haben, eine innere Empfindung nöthiget uns, dies zu geſtehen; um aber von den Gewiſſensbiſſen eines andern zu urtheilen, iſt dieſe Empfindung nicht hinreichend, wir müſſen darinn andern Menſchen auf ihr Wort oder auf ſichtbare und äußere Zeichen, die wir an uns ſelbſt bemerkt ha-

*) L'homme machine p. 40-48. 64. Ich citire die Sammlung ſeiner Schriften, die er ſelbſt unter dem Titel Oeuvres philosophiques Londr. 1751. herausgegeben hat.

ben, wenn wir dieſelbigen Wirkungen des Gewiſſens empfanden, glauben. Um alſo zu entſcheiden, ob die Thiere, welche nicht ſprechen, das Naturgeſetz empfangen haben, muß man ſich an ſolche Zeichen halten, vorausgeſetzt, daß es wirklich ſolche gibt. Thatſachen ſcheinen es zu beweiſen. Der Hund, welcher ſeinen Meiſter, der ihn reizte, gebiſſen hat, ſchien es den Augenblick darauf zu bereuen, man ſah ihn traurig, niedergeſchlagen, er wagte ſich nicht zu zeigen und ſchien durch ein kriechendes, demüthiges Weſen ſich ſchuldig zu bekennen. Die Geſchichte liefert ein berühmtes Beiſpiel eines Löwen, der einen ſeiner Wuth überlaſſenen Menſchen nicht zerreißen wollte, weil er in ihm ſeinen Wohlthäter erkannte. Wie ſehr wäre es zu wünſchen, daß der Menſch ſelbſt eben dieſe Dankbarkeit gegen Wohlthaten und dieſelbige Achtung für die Humanität bewieſe! Ein Weſen aber, welchem die Natur einen ſolchen aufgeklärten Inſtinct gegeben hat, welches urtheilt, vergleicht, denkt, berathſchlagt, ſo weit es ihm die Sphäre ſeiner Thätigkeit erlaubt, ein Weſen, welches ſeinen Wohlthäter liebgewinnt, durch Mishandlungen entfernt wird und einen beſſeren Meiſter ſucht; ein Weſen, welches eine Structur, die der unſrigen ähnlich iſt, dieſelbigen Neigungen, Schmerzen, Vergnügungen, die nach Maasgabe der Herrſchaft der Einbildungskraft und der Zartheit der Nerven mehr oder weniger lebhaft ſind, hat, ein ſolches Weſen zeigt klar, daß es ſein und unſer Unrecht fühlt, daß es das Gute und Böſe kennt, daß es ein Bewußtſeyn von dem hat, was es thut. Seine Seele, welche dieſelbigen Freuden und Leiden, wie die unſrige verräth, ſollte keine peinliche Empfindung ha-

ben, wenn es ein Weſen ſeiner Art zerreißen ſieht oder es ſelbſt unbarmherziger Weiſe zerriſſen hat? Demnach würde das koſtbare Geſchenk, von welchem die Rede iſt, den Thieren nicht verſagt ſeyn. Sie bieten uns klare Zeichen ihrer Reue, wie ihrer Verſtändigkeit dar; es iſt alſo nicht ungereimt, zu denken, daß Weſen, welche faſt eben ſo vollkommene Maſchinen ſind, als wir, auch wie wir gemacht ſind, um zu denken und die Natur zu empfinden. Man wende nicht ein, daß die meiſten Thiere wilde Weſen ſind, welche die Uebel nicht empfinden können, die ſie anrichten: denn viele Menſchen unterſcheiden die Tugenden und Laſter nicht beſſer. Es gibt unter dem menſchlichen Geſchlechte eben ſo Wildheit, wie unter dem thieriſchen. Die Menſchen, welche die barbariſche Gewohnheit haben, das Naturgeſetz zu übertreten, werden dadurch nicht ſo gequält, wie diejenigen, welche es das erſtemal übertreten und welche die Macht des Beiſpiels nicht verhärtet hat. Es iſt mit den Thieren, wie mit den Menſchen; beide können aus Temperament mehr oder weniger wild ſeyn, beide werden es noch mehr mit denjenigen, welche es ſind. Aber ein ſanftes, friedliches Thier, welches mit andern ähnlichen Thieren lebt und ſich von Pflanzen nährt, wird das Blut und das Zerfleiſchen haſſen; es wird innerlich erröthen, Blut vergoſſen zu haben, vielleicht mit dem Unterſchiede, daß, ſo wie bei ihnen alles den Bedürfniſſen, Genüſſen und Bequemlichkeiten des Lebens, die ſie mehr, als wir genießen, geopfert wird, ihre Gewiſſensbiſſe nicht ſo lebhaft, wie die unſere, ſeyn zu müſſen ſcheinen. Die Gewohnheit ſtumpft ab

und erſtickt vielleicht die Gewiſſensbiſſe, wie das Vergnügen. Zugegeben aber auch, daß die Thiere den Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen nicht kennen, daß ſie ſich der Wohlthaten, die man ihnen erwieſen hat, nicht erinnern, daß ſie keine Empfindung von ihren eigenen Tugenden haben, daß das Naturgeſetz den Thieren nicht gegeben ſey — was wird daraus folgen? Der Menſch iſt aus keinem koſtbareren Teige geknetet als das Thier, die Natur hat nur verſchiedene Zuſätze zu denſelbigen Teige gemacht. Hat das Thier keine moraliſche Empfindung, ſo hat ſie auch der Menſch nicht und beide kennen kein Naturgeſetz. Wenn aber der Menſch immer Rechtſchaffene von Laſterhaften unterſcheiden muß, wenn er Tugend durch das ſie begleitende Vergnügen, Laſter durch die damit verknüpfte Pein unterſcheidet, ſo folgt, daß die aus derſelbigen Materie gebildeten Thiere, welcher vielleicht ein gewiſſer Grad der Gährung mangelte, um den Menſchen in allen Stücken gleich zu ſeyn, auch an denſelben Vorzügen der Animalität Theil nehmen müſſen, daß es alſo keine Seele oder keine ſenſitive Subſtanz ohne Gewiſſensbiſſe gibt. Man kann das Naturgeſetz nicht zerſtören; es iſt allen Thieren ſo tief eingedrückt, daß wohl ſelbſt die wildeſten Augenblicke der Reue haben. Es gibt angeborene Laſter, einen natürlichen, unüberwindlichen Trieb zu ſtehlen, zu morden ꝛc. Solche Menſchen fühlen nicht ſogleich die Enormität ihrer Unthaten; wenn ſie aber zu ſich gekommen und gleichſam nüchtern geworden ſind, ſo ſtraft ſie doch das Gewiſſen, unerachtet die Natur ſie in dieſem Falle hätte freiſprechen müſſen. Tirannen mögen ſich ein Vergnügen aus ihrer Grauſamkeit machen, es

gibt Augenblicke der Ruhe und Überlegung, wo das rächende Gewiſſen ſich erhebt, wider ſie zeugt und ſie verurtheilt, faſt unaufhörlich von ihren eigenen Händen zerriſſen zu werden; wer andere Menſchen quält, wird durch ſich ſelbſt gequält. Von der andern Seite iſt ſo viel Vergnügen mit dem Gutesthun verknüpft, daß derjenige ſchon genug geſtraft iſt, welcher das Unglück hat, nicht tugendhaft zu ſeyn. Die Natur hat uns alle nur deswegen geſchaffen, um glücklich, von dem kriechenden Wurme an bis zu dem Adler, der ſich in den Wolken verliert, zu ſeyn. Und deswegen hat ſie allen Thieren eine Portion des Naturgeſetzes zugetheilt, welche mehr oder weniger ausgeſucht iſt, je nachdem es die Beſchaffenheit der Organe jedes Thiers verträgt. Das Naturgeſetz iſt eine Empfindung, welche uns belehrt, daß wir nicht thun ſollen, was wir nicht wollen, daß man uns thue. Zu dieſer gewöhnlichen Idee iſt noch hinzuzuſetzen, daß die Empfindung nichts als eine Art von Furcht oder Schrecken iſt, eben ſo heilſam für die Gattung, als das Individuum: denn vielleicht ſchonen wir die Börſe und das Leben anderer nur deswegen, um unſere Güter, Ehre und uns ſelbſt zu erhalten. Das Naturgeſetz iſt eine innige Empfindung, welche der Einbildungskraft, ſo wie alle andere, angehört und unter welche man auch den Gedanken zählt. Folglich ſetzt es weder Erziehung, noch Offenbarung, noch Geſetzgeber voraus, es ſey dann, daß man es nach der lächerlichen Weiſe der Theologen mit den bürgerlichen Geſetzen verwechſeln will. — Alle Seelenkräfte hängen ſo ſo ſehr von der

Organiſation des Gehirns und des ganzen Körpers ab, daß ſie nichts als dieſe Organiſation ſelbſt ſind. Wenn auch der Menſch allein das Naturgeſetz empfangen hätte, ſo würde er nichtsdeſtoweniger eine Maſchine ſeyn. Immer werden gewiſſe organiſche Urſachen das Gewiſſen und ſeine Martern, welche der Materie nicht fremder ſind, als der Gedanke, die ganze Verſchiedenheit hervorbringen. Da der Gedanke ſich mit den Organen entwickelt, warum ſollte die Materie, aus welcher ſie gemacht ſind, nicht auch der Gewiſſensbiſſe fähig ſeyn, wenn ſie einmal das Vermögen der Empfindung erlangt hat?

So wurde alſo das Moralgeſetz überhaupt von La Mettrie für etwas Organiſches, Menſchen und Thieren Gemeinſchaftliches erklärt. Darauf ſchrieb er auch ein Buch unter dem Titel: der Menſch eine Pflanze. Die Analogie zwiſchen dem Pflanzen- und Thierreich führte ihn auf die Entdeckung, daß die vornehmſten Theile des einen ſich auch in dem andern finden. Dazu kam eine andere Abhandlung: die Thiere mehr als Maſchinen, wodurch gezeigt werden ſollte, daß ſie eben ſo, wie die Menſchen, Seelen haben.

Das Nichtdaſeyn Gottes behauptete er nicht ſo entſcheidend, wie die anderen Schriftſteller, zu deren Claſſe er ſonſt gehört. Er ſprach darüber, als Skeptiker und gab übrigens zu erkennen, daß der Atheismus für die Glückſeeligkeit und Sittlichkeit der Menſchen vortheilhafter ſey, als der Theismus. Nachdem er die Gründe für und wider das Daſeyn Gottes an-

geführt hat, ſo erklärt er, daß er keine Parthei nehme und fährt fort: "Ich habe dies einem meiner Freunde geſagt, welcher ein eben ſo offener Pyrrhonier iſt, wie ich. Er gab mir darüber eine ſehr ſonderbare Antwort. Es iſt wahr, ſagte er, daß das Für und Wider einen Philoſophen nicht beunruhigen darf, welcher einſieht, daß nichts klar genug bewieſen iſt, um zum Beifall zu zwingen und daß ſelbſt die Ideen, die ſich von der einen Seite darbieten, durch diejenigen, welche ſich von der andern zeigen, ſogleich zerſtört werden. Doch wird die Welt nie glücklich werden, wenn ſie nicht atheiſtiſch wird. Folgendes waren die Gründe dieſes abſcheulichen Menſchen. Wenn der Atheismus allgemein verbreitet wäre, ſo würden alle Zweige der Religion abgehauen und mit der Wurzel abgeſchnitten ſeyn. Keine theologiſche Kriege, keine Soldaten der Religion mehr. Die von einem heiligen Gifte angeſteckte Natur würde ihre Rechte und Reinheit wiederum erlangen. Die Sterblichen würden taub gegen jede andere Stimme ruhig den freiwilligen Räthen ihres eigenen Individuums folgen, den einigen, welche man nicht ungeſtraft verachtet und welche uns allein durch die angenehmen Pfade der Tugend zum Glücke leiten können" *). Man ſieht wohl, daß er hier ſeine eigene Meinung ausdrücken wollte.

Nachdem er dieſe; und andere Schriften herausgegeben hatte, brachte er ſie ſelbſt in die ſchon gedachte Sammlung und ſchickte ihnen eine Abhandlung voran**),

*) L'homme machine p. 63.

**) Discours preliminaire.

worinn er ſich vorzüglich über das Verhältniß der Philoſophie zur Moral und Religion erklärte. Man kann wohl vermuthen, daß dies deswegen geſchah, weil ſeine Schriften am meiſten von dieſer Seite angegriffen worden waren und wohl ſelbſt dem großen Könige, der ihn, nachdem er anderswo verfolgt und vertrieben worden war, in ſeinen Schutz und Umgang aufgenommen hatte, anſtößig waren, wie man aus deſſen Urtheilen über das Syſtem der Natur ſchließen kann. La Mettrie erklärt ſich zum Theil ſo verworren und widerſprechend, daß man zweifeln möchte, ob es ihm ganz Ernſt geweſen ſey, ob er nicht vielmehr ſeine alten Behauptungen zwar beibehalten, aber zum Scheine die Folgerungen daraus ableugnen und ablehnen will. Es ſind drei Hauptſätze, die er aufſtellt und zu beweiſen ſucht.

1) Die Philoſophie iſt allerdings der Moral und Religion zuwider, ſie führt nicht zu derſelben. Der Stamm des Syſtems der Sitten wird durch die Philoſophie gänzlich entwurzelt und daher ſind alle Verſuche, die man gemacht hat, um die Philoſophie mit der Moral und die Theologie mit der Vernunft auszuſöhnen, eitel und ohnmächtig. Die Philoſophie, deren Unterſuchungen alles unterworfen iſt, iſt ſelbſt der Natur unterworfen und ſchätzt ſich dies zur Ehre. Alles, was nicht aus dem Schooße der Natur geſchöpft iſt, was nicht Phänomen, Urſache, Wirkung, Wiſſenſchaft der Dinge iſt, das geht der Philoſophie nicht an und kommt aus einer ihr fremden Quelle. Und dahin gehört die Moral, eine willkührliche Frucht

der Politik, welche das zurückfordern kann, was man ihr ungerechter Weiſe entriſſen hat. Nachdem die Menſchen ſich entſchloſſen hatten, in Geſellſchaft zu leben, mußte man zur Sicherheit ein Syſtem politiſcher Sitten bilden. Und da die Menſchen ungelehrige, ſchwer zu bändigende Thiere ſind, welche willkührlich durch Recht und Unrecht ihr Glück ſuchen, ſo haben diejenigen, welche durch Weisheit und Genie es verdienten, an die Spitze der anderen geſtellt zu werden, weislich die Religion zu Hülfe gerufen, um den Regeln und Geſetzen Kraft zu geben, welche zu kalt und vernünftig ſind, um eine abſolute Autorität über die heftige Einbildungskraft des unruhigen und leichtſinnigen Volks zu erlangen. Die Religion erſchien, die Augen mit einer heiligen Binde verhüllt und wurde bald von der Menge umgeben, die mit aufgeſperrtem Munde und mit beſtürzter Mine die Wunder hört, nach welchen ſie begierig iſt und die ſie um deſto mehr anziehen, je wenigrr ſie davon verſteht. Zu dieſem doppelten Zaum der Moral und Religion hat man klüglich noch den der Straſen hinzugethan. Ohne Galgen, Räder und Blutgerüſte wäre der Schwache nicht wider den Stärkeren geſchützt geweſen. Da nun die Moral, eben ſo wie die Geſetze und die Henker, ihren Urſprung aus der Politik zieht, ſo iſt ſie nicht das Werk der Natur oder der Philoſophie und Vernunft. Die Philoſophie leitet demnach nicht ſo zur Moral, daß ſie ſich mit ihr verbindet, ihre Parthie nimmt und ſie mit ihren eigenen Kräften unterſtützt. Doch führt ſie uns nicht wider ſie, als wider einen Feind, um ſie auszurotten; wenn ſie ſich

derſelben, mit der Fackel in der Hand nähert, ſo geſchieht es, um ſie gewiſſermaßen anzuerkennen und mit kaltem Blute von der weſentlichen Verſchiedenheit ihrer Intereſſen zu urtheilen. So wie Sachen von den Sitten, die Empfindung, die Geſetze und die Wahrheit von jeder willkührlichen Übereinkunft verſchieden ſind, eben ſo die Philoſophie von der Moral oder wenn man will die Moral der Natur (denn dieſe hat auch die ihrige) von derjenigen, welche die weiſe Kunſt erfunden hat. Wenn die letzte von Achtung gegen ihre himmliſche Quelle, die Religion, durchdrungen iſt, ſo hat die erſte eben ſo viel Achtung für die Wahrheit und Zuneigung zum Vergnügen und zur Luſt. Die Religion iſt der Compaß der einen und das Vergnügen der der andern, ſofern ſie fühlt, und die Wahrheit, ſofern ſie denkt. Hört man die erſte, ſo gebietet ſie, uns ſelbſt zu überwinden, ſie ſagt, daß nichts leichter ſey und daß um tugendhaft zu ſeyn, nichts als das Wollen erfordert werde. Hört man die zweite, ſo ladet ſie uns ein, unſeren Neigungen zu folgen und zu genießen. Hier folgt man gemächlich den angenehmen Trieben der Natur, dort muß man ſich wider dieſelbe auflehnen und verhärten; hier iſt genug, ſich nach ſich ſelbſt zu richten, zu ſeyn, was man iſt, ſich ſelbſt zu gleichen, dort muß man andern wider Willen gleichen, leben und faſt denken, wie ſie. Der Philoſoph hat das, was ihm wahr oder falſch ſcheint, zum Gegenſtande und abſtrahirt von allen Conſequenzen, der Geſetzgeber bekümmert ſich wenig um die Wahrheit, er fürchtet vielleicht gar, daß ſie bekannt werde, er beſchäftiget ſich

nur mit dem Recht und Unrecht, mit dem moraliſchen Gute und Übel. Alles, was in der Natur zu ſeyn ſcheint, nennt man wahr, falſch aber, was nicht daſelbſt iſt, was der Beobachtung und Erfahrung widerſpricht; was aber die Geſellſchaft begünſtigt, wird gerecht, billig ꝛc. was ihre Intereſſen verletzt, ungerecht genannt. Mit Einem Worte, die Moral führt zur Billigkeit, Gerechtigkeit ꝛc. die Philoſophie aber zur Wahrheit. Die Moral der Natur oder Philoſophie iſt daher eben ſo verſchieden von der, der Religion und Politik, wie die Natur von der Kunſt. Da ſie nun einander gerade entgegengeſetzt ſind und ſich den Rücken kehren, ſo kann man nichts daraus ſchließen, als daß die Philoſophie durchaus unvereinbar mit der Moral, der Religion und Politik iſt. Die letzten ſiegen in der Geſellſchaft, werden aber durch die Fackel der Vernunft und beſonders durch die eitlen Bemühungen ſo vieler geſchickter Leute, ſie mit der erſten in Harmonie zu bringen, gedemüthiget. Sollte die Natur Unrecht haben, daß ſie ſo gemacht iſt, und die Vernunft, daß ſie ihre Sprache redet, und die Neigungen und Gelüſte des Menſchen begünſtiget? Sollte von der andern Seite die Geſellſchaft Unrecht haben, daß ſie ſich nicht nach der Natur modelt? Es iſt lächerlich, das erſte zu verlangen und ganz ungereimt, das Zweite vorzuſchlagen. Die Vernunft iſt eine ſchlechte Form, um eine Geſellſchaft nach ihr zu modeln, ſie paßt zu wenig für die meiſten Menſchen, nur diejenigen, welche ſie am meiſten ausgebildet haben, können ihre Wichtigkeit und ihren Werth fühlen. Noch eine ſchlechtere Form, um einen Philoſophen zu bilden, iſt die der Vorurtheile und Irrthümer, welche die Baſis der

Geſellſchaft ſind. Man macht die Menſchen leicht dasjenige glauben, was ſie wünſchen, man überredet ſie ohne Mühe von dem, was ihrer Eigenliebe ſchmeichelt und ſie waren deſto leichter zu verführen, da ihre Superiorität über die Thiere ſie ſchon geneigt gemacht hatte, ſich verblenden zu laſſen. Sie haben geglaubt, daß ein wenig organiſirter Koth unſterblich ſeyn könne. Die Natur weiß nichts von dieſer kindiſchen Lehre, es iſt ein Schaum, welchen ſie von ſich ſchleudert und in der Ferne an dem Ufer des theologiſchen Meers läßt. Alle Stralen, die aus dem Schooße der Natnr ſchießen, zerſtören und zerreiben, verſtärkt und gleichſam zurückgeworfen durch den koſtbaren Spiegel der Philoſophie, ein Dogma, welches nur auf dem eingebildeten moraliſchen Nutzen deſſelben beruht *).

Stehen wir einen Augenblick ſtill, ehe wir dieſen Philoſophen, welchen Friedrich II. ſeine Maſchine nannte, weiter reden laſſen. Anfangs redet er ganz ſo, wie wenn die Philoſophie alle und jede Moral aufhöbe, nachher kommt es heraus, daß es nur die auf politiſcher Uebereinkunft beruhende Moral iſt, und daß es auch eine Moral der Vernunft, Natur und Philoſophie gibt, und am Ende, daß doch jede in ihrer Weiſe und an ihrem Orte Recht hat und daß die Philoſophie doch die politiſche Moral gewiſſermaßen anerkennt. Von der einen Seite iſt die Philoſophie der politiſchen Moral ganz zuwider und rottet ſie mit der Wurzel aus, von der andern aber zieht ſie nicht wider ſie, als einen Feind, aus,

*) **Discours p. III – X.**

um ſie tödten, ſondern nur, um ſie zu beleuchten und ihre Verſchiedenheiten von der Moral der Natur ins Licht zu ſetzen. Dieſe Widerſprüche laſſen ſich nicht heben. Hernach iſt nicht einzuſehen und auch kein Grund dafür angegeben, warum dann die Moral für die bürgerliche Geſellſchaft nur auf lauter Willkühr und zufälliger Uebereinkunft und nicht auch auf Wahrheit und Natur ſollte beruhen können, warum nicht dieſe Geſellſchaft ſelbſt ihre natürlichen und nothwendigen Gründe haben ſollte, warum die bürgerlichen Geſetze auf lauter Vorurtheilen und Irthümern gegründet ſeyn, warum Recht und Unrecht nicht auch Sache der Natur, der Wahrheit, der Philoſophie und Gegenſtände der Vernunftmoral, ſondern bloß der Kunſt und der politiſchen Moral ſeyn ſollten, warum die Moral der Natur ſich mit gar nichts, als mit dem Vergnügen und der ſinnlichen Luſt beſchäftigen ſollte?

2) Hauptſatz: Die Philoſophie zerreißt aber deswegen die Bande der Geſellſchaft nicht. Die Principien der Philoſophie und Politik widerſprechen ſich zwar allerdings, allein der Zweck und Gegenſtand dieſer Principien iſt ſo verſchieden, daß die eine die andere nicht widerlegen und zerſtören kann. Die philoſophiſchen Speculationen verhalten ſich nicht ſo zu den in der Welt angenommenen Grundſätzen, zur Sicherheit der Geſellſchaft und zum Glauben, wie ſich die Theorie der Medicin zur Praxis derſelben verhält. Hier hat die eine auf die andere einen unmittelbaren und nothwendigen Einfluß, dort aber können die unſchuldigen philoſophiſchen Meditationen die Praxis der Geſellſchaft nicht verderben und vergiften. Der Philoſoph ſtimmt gerne al-

len vom Volke geachteten Gewohnheiten, wenn ſie auch noch ſo lächerlich ſind, bei, er will das, was zur Ruhe der Geſellſchaft gehört, im geringſten nicht erſchüttern. Die Philoſophie klärt ihre wenigen Jünger nicht deswegen auf, um die übrigen Menſchen, welche faſt die Welt ausmachen, zu verderben. Die Störer der öffentlichen Ruhe waren nie die Philoſophen. Die Philoſophie, bloß in die Wahrheit verliebt und die Schönheiten der Natur ruhig betrachtend, unfähig der Verwegenheit und Anmaaßung, hat nie Eingriffe in die Rechte der Politik gemacht. Die Intereſſen der Philoſophie ſind von einem ganz andern Werthe, als die des Publicums. Die Philoſophen lachen über das, was in den Kirchen gelehrt wird, aber ſie ſtören den Gottesdienſt nicht; ſie ſprechen, wie ſie ſchreiben, ſachte; zu Apoſteln nnd Dienern haben ſie nur eine kleine Zahl von Anhängern, welche eben ſo ſanft und friedlich ſind, wie ſie, welche ſich wohl freuen können, ihr Häufchen zu vermehren, aber in Verzweifslung ſeyn würden, auch nur einen Augenblick den großen Lauf der bürgerlichen Dinge aufgehalten zu haben, alſo weit entfernt ſind, alles umkehren zu wollen, wie man ſich gewöhnlich einbildet. Selbſt die kühnſte Philoſophie iſt den guten Sitten nicht zuwider und führt keine Gefahr mit ſich. Die bürgerlichen Geſetze und Strafen erhalten die Ordnung. Die Materialiſten mögen beweiſen, daß der Menſch nichts als eine Maſchine iſt, das Volk wird nie etwas davon glauben, es liebt das Leben zu ſehr, iſt zu eitel, eingebildet und unwiſſend, um die Seele nicht für unſterblich zu halten. Wenn der Philoſoph auch das Gewiſſen beſtreitet, es wird doch unter den Menſchen fortwirken, man befreit ſich nicht durch die Leſung eines

Buchs von Principien, die man ſo gewohnt iſt, daß man ſie für natürlich hält. Die philoſophiſchen Wahrheiten ſind nichts, als Syſteme, wo jeder ſeine Parthie nehmen kann, weil für die meiſten Leſer das Für nicht mehr bewieſen iſt, als das Wider, weil es von der einen oder andern Seite nur einige Grade der Wahrſcheinlichkeit mehr oder weniger gibt, welche unſern Beifall beſtimmen und erzwingen und welche nur die guten Geiſter fühlen oder faſſen können. Die Fragen über Freiheit und Fatalismus haben unzählige Streitigkeiten veranlaßt. Der beſchränkte oder ſchwärmeriſche Menſch glaubt, daß der Fatalismus Moral, Religion und Geſellſchaft zerſtören wird. Der Mann von Geiſt und Unpartheilichkeit hält es für gleichgültig, wie man die Frage auflöst, weil es in der Praxis keine Folgen haben wird. Seitdem der Polytheismus durch die Geſetze abgeſchafft worden iſt — ſind wir deswegen beſſer geworden? Das Stillſchweigen der Schriftſteller über die durch die Philoſophie verurſachte Uebel zeugt für ihre Unſchuld. Jeder Menſch iſt von der Wahrheit der Principien überzeugt, mit welchen man ſeine Kindheit genährt hat, ſeine Eigenliebe unterhält ſie hartnäckig; was für einen Philoſophen klar und bewieſen iſt, das iſt für einen andern dunkel, ungewiß, falſch. Nur aufgeklärten Geiſtern kann ſich die Philoſophie mittheilen und dieſe haben ſie nicht zu fürchten. Was den berüchtigten Streit betrifft, der in der Moral zwiſchen Philoſophen und Nichtphiloſophen herrſcht, ſo kommt es nur auf eine einfache Diſtinction an, um ihn zu endigen. Nichts iſt abſolut gerecht oder ungerecht. Es gibt keine reelle Billigkeit, keine abſolute

Laſter, Tugenden und Verbrechen, alle ſind nur relativ. Die Geſetzgeber, Obrigkeiten, Religionsſtifter und Prieſter haben Urſache gehabt, alle mögliche Mittel zu erfinden, um die Menſchen zu bewegen, zum Vortheile der Geſellſchaft mitzuwirken, worauf es ihnen am meiſten ankam, weil ſie dabei ſelbſt ihre Sicherheit fanden. Sie ſollten aber auch den Philoſophen zugeben, daß ſpeculative Wahrheiten nicht gefährlich ſind. Die Philoſophen kennen das Volk wohl, ſie wiſſen, wie ſchwer es iſt, dies Thier zu leiten, ſie geben den bürgerlichen Geſetzen, den vorgeſchriebenen Sitten, der eingeführten Religion, den Galgen und Blutgerüſten Beifall. Sie verlangen aber auch, daß andre ihren Beobachtungen, Erfahrungen und Entdeckungen Gerechtigkeit widerfahren laſſen, ſie in ihren Forſchungen nicht ſtören und ſie nicht für gefährlich halten. Der Atheiſte kann eben ſowohl tugendhaft ſeyn und die geſellſchaftlichen Pflichten erfüllen, als der Chriſte. Es iſt alſo wahr, daß die durch die Philoſophie aufgeklärte menſchliche Natur und Vernunft und die durch die Moral und Politik unterſtützte Religion, vermöge ihrer inneren Beſchaffenheit ewig im Kriege ſind, daß aber daraus nicht folge, daß die Philoſophie, obgleich theoretiſch der Moral und Religion zuwider, in der That dieſe weiſen und geheiligten Bande zerreißen können *).

3) Hauptſatz: Die Philoſophie knüpft ſelbſt die Bande der Geſellſchaft enger und bringt überhaupt die wohlthätigſten Wirkungen

*) Disc. XI -- XXX. XXXVII.

hervor. Sie breitet ihre Flügel über Alles aus und theilt Allem Kraft und Leben mit. Sie hat auf alle übrige Wiſſenſchaften einen nützlichen Einfluß. Sie hat die Moral in eine Art von Wiſſenſchaft verwandelt und ſie, ſamt der Metaphyſik, ihrer Gefährtinn, in das Gebiet der Weisheit eingeführt. Moſes war ein großer Geſetzgeber, weil er Philoſoph war. Sie wirkt ſo ſehr auf die Regierungskunſt ein, daß die Regenten, welche in ihrer Schule waren, beſſer ſind, als andere. Sie zeigt uns den Punct, von welchem man ausgehen muß, um das Gerechte und Ungerechte, das Gute und Böſe zu unterſcheiden. Das, was dem Geſetze angehört, gibt das Recht, aber dies Recht iſt an ſich weder Recht der Vernunft, noch der Billigkeit, es iſt ein Recht der Gewalt, welches oft einen Unglücklichen erdrückt, der Vernunft und Gerechtigkeit auf ſeiner Seite hat. Die Geſetze bedürfen daher oft berichtiget zu werden. Wer kann ſie berichtigen, als die Philoſophie? Sie beſtimmt, daß nur das gerecht und billig ſey, was der Geſellſchaft nützt. Sie lehrt uns, daß das, was abſolut wahr iſt, das relativ Gerechte nicht erſtickt und kann alſo der Moral, der Politik und der Sicherheit des geſellſchaftlichen Lebens nicht ſchaden. Da wir gewiß wiſſen, daß das Wahre deswegen nicht gerecht und das Gerechte deswegen nicht wahr iſt, daß das Legale deswegen keine Billigkeit vorausſetzt, welche nur an dem Zeichen und Character des Intereſſes der Geſellſchaft erkennbar iſt, ſo werden die Finſterniſſe der Jurisprudenz und die bedeckten Wege der Politik durch die Fackel der Philoſophie erleuchtet. Dadurch werden alle dieſe eitlen Streitigkeiten über das

moraliſche Gut und Uebel für die guten Geiſter geendiget und nur noch von ſolchen geführt werden, deren Eigenſinn und Partheilichkeit dem Scharfſinne der philoſophiſchen Reflexionen nicht nachgeben will oder deren blinder Fanatismus bei dem ſtärkſten Lichte nichts ſieht. Es iſt kein Misbrauch der Talente, wenn man ſich derſelben bedient, um der Wahrheit den Sieg über allgemein angenommene Vorurtheile zu verſchaffen. Man ſetzt andere dadurch in den Stand, von den ſchwerſten Fällen zu urtheilen, Misbräuche zu ſehen, Vortheile zu entdecken, die kürzeſten und wirkſamſten Mittel zu finden, um der Unordnung abzuhelfen. Die Wiſſenſchaft der Dinge durch ihre Wirkungen (ſo kann man die Philoſophie beſcheiden definiren) hat nach dem verſchiedenen Gebrauche, den man von ihr machen kann, unendlich viele Zweige, die ſich weit ausdehnen. — Wozu würde die Ausbildung unſerer Geiſteskräfte dienen, wenn keine Wohlthat für die Geſellſchaft daraus entſpränge? Das Volk wird immer um deſto leichter zu leiten ſeyn, je mehr Kraft und Licht der menſchliche Geiſt gewinnt. — In der Schule der Philoſophen lernt man die Kunſt, die Menſchen gelehrig zu machen und ihnen einen Zaum anzulegen, wenn man ſie nicht durch das natürliche Licht der Vernunft leiten kann. — Die Philoſophie hat von allen Seiten einen Einfluß auf das allgemeine Beſte, ſie iſt der Schlüſſel der Natur und der Wiſſenſchaften, der Ruhm des Geiſtes, die Fackel der Vernunft, der Geſetze und der Humanität. Machen wir uns alſo eine Ehre daraus, eine Fackel zu tragen, welche für diejenigen, die ſie tragen, ſo wie für die, welche dadurch erleuchtet werden, nützlich iſt. — Geſetzgeber,

Richter, Obrigkeiten werden weniger Ungerechtigkeiten ausüben und das Volk beſſer leiten, wenn ſie durch die Philoſophie aufgeklärt ſind. Man muß das Volk nicht gelehrt und philoſophiſch machen wollen, aber es iſt zu wünſchen, daß diejenigen, welche das Ruder des Staats führen, Philoſophen ſeyen, und den Philoſophen geſtatten, ihre Einſichten frei zu verbreiten. Wer ſeine Talente nur einer politiſchen, trivialen und beſchränkten Tugend widmet, der hat ſeinen Geiſt nur als einen ſtupiden Inſtinct und zum ſchmutzigen Intereſſe empfangen. Ein Philoſoph muß in ſeinen Schriften die ſtolze Unabhängigkeit eines Republikaners zeigen, ein furchtſamer und behutſamer Schriftſteller dient weder den Wiſſenſchaften, noch dem menſchlichen Geiſte, noch ſeinem Vaterlande, er legt ſich ſelbſt Feſſeln an *). —

Nach dem zweiten Hauptſatze ſteht zwar die Philoſophie in einem ewigen Kriege mit der Moral und Politik, aber nur theoretiſch, nicht praktiſch, ſie löst die Bande der bürgerlichen Geſellſchaft nicht auf und macht keine Eingriffe in die Politik, denn philoſophiſche Speculationen und Syſteme ſind ganz gleichgültig für das Volk und können ſeine durch Erziehung eingeſogene Vorurtheile nicht ausrotten. — Nach dem dritten Hauptſatze aber hat die Philoſophie doch einen großen und mächtigen Einfluß auf die Geſellſchaft, ſie zieht ihre Bande enger zuſammen, rectificirt die Geſetze, verbeſſert die Regierungskunſt, verbreitet die

*) Disc. XXXVII — LVI.

Wahrheit und verſchafft ihr den Sieg über die Vorurtheile, erleuchtet das Volk, ſie iſt ſelbſt, wenn ſie ſich irrt, doch bildend und ſchärft den Geiſt *). Warum ſoll ſie nun, als der Politik und Moral entgegengeſetzt und beſtändig im Kriege mit ihnen begriffen, nicht auch einen zerſchmetternden und umkehrenden Einfluß auf die bürgerliche Geſellſchaft haben können? Und wie kann ſie die auf lauter Relationen, nicht auf Wahrheit, auf lauter Zufälligkeiten, Irthümern und Vorurtheilen beruhende politiſche und religiöſe Geſetze und Einrichtungen zugleich verwerfen, bekämpfen, anerkennen und billigen?

Ein mehr mit ſich ſelbſt übereinſtimmender, ernſterer, gründlicherer und tiefer eindringender Philoſoph war Robinet. Er ſchrieb ein Werk **), worinn er, weit entfernt vom Atheismus der damaligen philoſophiſchen Modeſchriftſteller Frankreichs, eine Theodicee lieferte und die Grenzen der menſchlichen Erkenntniß Gottes zu beſtimmen ſuchte, worinn er die Erzeugung und Fortpflanzung in der Natur auf gleichförmige Geſetze zurückführte, die Sittlichkeit auf einen moraliſchen Sinn gründete und eine Phyſik der Geiſter d. i. eine Theorie der Geſetze, nach welchen ſie wirken, aufſtellte.

Schon der theoretiſche Theil ſeiner Philoſophie war der Sittlichkeit günſtiger, als die Lehre ſeiner Mitbrü-

*) Disc. XXXXIV.

**) De la nature. Amsterd. T. I. 1761. II. 1763. III. IV. 1766. V. 1768.

der. Er nahm nicht nur das Daſeyn Gottes als unzweifelhaft an, ſondern er ſuchte auch zu zeigen, wie es mit dem Uebel in der Welt vereinbar ſey. Er behauptete, daß in einer endlichen Welt nothwendig Güter und Übel vereiniget ſeyn müſſen, daß von beiden eine gleiche Summe exiſtire, daß daher beide ſich das Gleichgewicht halten und in Einklang ſtehen und daß daraus die Harmonie in der Natur entſpringe *). Dadurch gab er eine beruhigende und tröſtende Anſicht des Übels in der Welt und der göttlichen Weltregierung. In dieſer Unterſuchung kommt er auch auf die Frage: ob Gott das moraliſche Übel in der Welt habe verhüten können? Er beſtreitet diejenigen, welche annehmen, daß Gott den Menſchen unwiderſtehlich zum Guten beſtimmen könne, ohne jedoch ſeinem Willen Zwang anzuthun. Dies könnte, wie er lehrt, nur dadurch geſchehen, daß Gott dem Willen die Fähigkeit, das Böſe zu wollen, nähme. Behält aber der Wille dieſe Fähigkeit, ſo iſt er auch zu beiden Entgegengeſetzten, zum Guten und Böſen gleich fähig. Man kann auch nicht annehmen, daß Gott den Menſchen in Umſtände habe verſetzen können, die für ſeine natürliche Unſchuld ſo günſtig waren, daß er nie von derſelben abwich. Dies war bei einem Weſen nicht möglich, das ſchwach und mangelhaft iſt und dem Böſen nicht unbedingt ausweichen kann. Es gehört alſo zur Natur des menſchlichen Willens, daß er das Vermögen habe, das Gute und Böſe zu wollen und Gott konnte ihn nicht unabänderlich zum Guten beſtimmen, ohne die

---

*) T. I. P. 1.

Natur deſſelben zu vernichten *). Von Gott behauptete er, daß er uns nur unter dem Begriffe der erſten Urſache bekannt ſey, und daß wir, wenn wir dieſen Begriff näher beſtimmen wollen, Eigenſchaften endlicher Weſen auf ihn übertragen, behauptet übrigens zugleich, daß wenn auch Gottes moraliſche Eigenſchaften noch ſo verſchieden von den menſchlichen Tugenden ſeyen, Gott dennoch ewige Ideen von dieſen ſeinen Eigenſchaften ſowohl als von den menſchlichen Tugenden und von dem Unterſchiede zwiſchen beiden haben könne **). Er hielt es für unbeſtimmbar, ob die Geiſter immateriell oder materiell ſeyen, erklärte ſie in jedem Falle für denkende Subſtanzen und liefert eine Theorie ihrer Thätigkeit, die für beide Fälle paſſen ſoll ***).

Am meiſten kommt es uns aber hier darauf an, ſeine Lehre von dem moraliſchen Sinne oder Inſtincte darzuſtellen; es wird ſich zeigen, daß er vornehmlich durch gewiſſe Engliſche Moralphiloſophen auf einen andern Weg kam, als andere Franzöſiſche Philoſophen, daß er ihn aber noch weiter verfolgte. Es wäre ſehr zu verwundern, wenn die Menſchen erſt die wahren Fundamente ihrer Pflichten, eine ſichere Regel des Gerechten und Ungerechten, der Billigung und des Tadels entdecken müßten. Man müßte dies weniger der Schwäche des menſchlichen Geiſtes, als dem Verderbniſſe des Herzens, dem Mißbrauche der Vernunft und der Menge herrſchender Vor-

*) L. c. chap. 22.
**) P. I. chap. 3. T. II -- IV.
***) T. I. P. 4.

urtheile zuſchreiben. Den Philoſophen, welche dieſe Forſchung anſtellten, fehlte es nicht an den dazu erforderlichen Talenten. Einige aber waren von irrigen Meinungen eingenommen, unterſuchten die menſchliche Natur oberflächlich und nur ſo weit, als ſie es für nöthig hielten, um ihren vorgefaßten Meinungen einen Schein von Wahrheit zu geben. Sie ſtudirten die menſchliche Natur nicht in der Abſicht, ihre Ideen zu berichtigen, ſondern um ſie zu finden, wie es ihre Verderbtheit forderte. Urtheilt man nach ihren Schriften, ſo möchte man ſagen, daß ſie bloß verſuchten, zu beweiſen, daß der Menſch ſo geboren wird, wie ihn ihre kindiſche Einbildungskraft hervorbringt, und daß ſie das monſtruöſe Syſtem ihrer Neigungen als das der Natur geltend machen wollten. Sie bildeten ſich den Menſchen nach ihren ſeltſamen Vorſtellungen, gaben ihm als Seele einige Funken eines feinen Feuers und zum einigen Geſetze den thieriſchen Eindruck einer blinden und ſchwachen Eigenliebe. Doch iſt das Leben von einigen dieſer Philoſophen tugendhafter geweſen, als ihre Moral und dieß läßt vermuthen, daß ſie aus Inſtinct einem reineren Principe folgten, als ſie ſelbſt aufſtellten. Andere ſtellten das Syſtem der moraliſchen Relationen auf. Malebranche, Clarke, Wolloſton, Montesquieu machten daraus die Baſis ihrer Moral. Nun gibt es zwar wohl überall gleichförmige, nothwendige, unwandelbare Verhältniſſe, aber die vorausgeſetzte Moralität derſelben iſt nicht zu entdecken. Die Wirkungen der Vernunft ſind ſo langſam, verwickelt, abſtract, daß die Natur uns nicht auf einem ſo

ſchwierigen Wege zur Tugend führen konnte. Wenn man dieſes Syſtem befragt, worinn das Verdienſt und die Schuld der Handlungen beſteht, ſo ſpricht es von einer abſtracten Uebereinſtimmung mit der allgemeinen Ordnung und Vernunft und gründet darauf das ganze moraliſche Leben der Menſchen; das iſt aber eine der großen Menſchenmaſſe nicht angemeſſene und verſtändliche Metaphyſik.

Es liegt vielmehr in dem Menſchen ein Inſtinct, welcher allein alle nothwendige Eigenſchaften einer Regel der Moralität hat. Er iſt eine innere Diſpoſition, vermöge welcher wir gewiſſe Handlungen und Eigenſchaften billigen und andere tadeln und welche man mit dem Geſchmack des Süßen und Sauren vergleichen kann. Es iſt mehr als wahrſcheinlich, daß der Schöpfer die Geſetze dieſes Inſtincts nach den weſentlichen und unveränderlichen Beziehungen der Weſen untereinander eingerichtet hat. Es iſt aber eben ſo klar, daß dieſer Geſchmack in uns nicht von der Entdeckung dieſer metaphyſiſchen Beziehungen herkommt, daß er gewöhnlich vor ihnen hergeht und daß, wenn einige urtheilen, er ſey das Reſultat davon, ſie davon zurückkommen würden, wenn ſie überlegten, daß das Gefühl der moraliſchen Schönheit einem bloß intellectuellen Vermögen nicht zukommen kann. Wir fühlen das Gerechte und Ungerechte durch einen natürlichen Antrieb, eben ſo wie wir vor aller Reflexion vom Geſchmacke der Speiſen urtheilen. Kinder und Unwiſſende wiſſen wohl, wenn ſie unrecht thun. Die Vernunft lehrt es ſie nicht, ſie

ſind nicht durch ſie erleuchtet, ſie kennen auch die Relationen nicht. Es iſt vielmehr die Stimme eines innigen Gefühls, welches das Recht hat, moraliſche Unterſcheidungen zu machen. Man braucht kein tiefer Philoſoph zu ſeyn, um tugendhaft zu werden; es bedarf keiner Kette von Schlüſſen und Beweiſen, um den Begriff des Guten und Böſen zu finden. Die Regel unſerer Handlungen muß etwas in uns ſeyn, ſich ſelbſt, ohne Dollmetſcher, erklären. Sie muß allgemein und unwandelbar ſeyn. Dieſe Charactere finden ſich nur in einem gleichförmigen, allen Menſchen gemeinſchaftlichen und in allen gleichen Inſtincte. Seine Stimme iſt klar, wer ſie hört, verſteht und begreift ſie. Er ſpricht zu allen Herzen dieſelbige Sprache und ſchreibt in allen Zeiten daſſelbige Geſetz vor, er iſt der lebendige Maasſtab der Gerechtigkeit, nichts iſt gut, als durch ihn. Dieſe Stimme iſt prompt, leicht, untrüglich; ſie ſetzt keine Idee, Kenntniſſe, Vernunftſchlüſſe voraus. Der Schöpfer wollte die Sorge für unſere Erhaltung nicht unſerer Vernunft anvertrauen, ſondern unſern Sinnen, er fand in der Treue ihrer Wirkungen eine größere Sicherheit, als in den Capricen der anderen, um ſo mehr, da die Reflexion viel langſamer iſt, als die mechaniſche Bewegung, die durch das Gefühl beſchleuniget wird. Man würde Urſache haben, ſich zu verwundern, wenn der Schöpfer, der uns die moraliſchen Unterſcheidungen durch eine lebhafte und nmittelbare Weiſe zu erkennen geben konnte, die Kenntniß derſelben an eine beſchwerliche Uebung der Geiſteskräfte gebunden hätte. Die Menſchen haben ſich dieſer Re-

gel der Moralität viele Jahrhunderte hindurch bedient, wie die Kinder ſich ihrer Augen bedienen, ohne daran zu denken, daß ſie Augen haben und ohne zu wiſſen, worinn das Sehen beſteht. Die Alten kannten dieſen moraliſchen Geſchmack nicht und dieſer Unwiſſenheit möchte ihre Abwechslung in der Wiſſenſchaft der Sitten zuzuſchreiben seyn. Zwei neuere Philoſophen haben ihn zuerſt durch die Evidenz, die ſie ihm gaben, entdeckt, Hutcheſon und Hume.

Die Seele nimmt das Gute und Böſe wahr, eben ſo wie ſie durch das Gefühl das Weiche und Harte, durch das Auge die Farben, durch das Ohr die Töne wahrnimmt. Weil die moraliſchen Verſchiedenheiten uns unmittelbar durch eine organiſche Diſpoſition unſers Weſens bekannt werden, ſo müſſen ſie die Frucht eines ſechsten Sinns ſeyn, welcher den übrigen gleicht und ſo wird wohl die Seele durch eine der ihrigen ganz analoge Operation von der Sittlichkeit und Unſittlichkeit unterrichtet. Alles, was bei uns nicht das Product der Reflexion, des Urtheilens und Schließens iſt, das iſt Wirkung eines ſinnlichen Antriebes. Die Schönheit und Häßlichkeit der Handlungen iſt eben ſo ein Gegenſtand der ſinnlichen Wahrnehmung, wie die eines Angeſichts. Wir haben den Geſchmack am Guten und Böſen, wie den am Süßen und Bitteren von einer inneren Anlage unſerer Seele, welche bei der Gegenwart ihres Objects wirkt. Man mag eine ſchlechte Handlung noch ſo geiſtreich und beredt entſchuldigen, wir misbilligen ſie doch innerlich, ſelbſt wenn wir Vortheile davon

haben. Eine rechtſchaffene Handlung erfüllt uns mit Achtung, auch wenn ſie unſer Feind begangen hat. Bei jeder Senſation unterſcheidet man das Object, welches auf das Organ wirkt, das Organ, welches den empfangenen Eindruck in die Seele fortpflanzt und die Seele, welche ihn empfängt. Eben ſo iſt es mit den moraliſchen Senſationen, bei einer Handlung als Object empfinden wir ihre Moralität und dieß kann nur durch ein moraliſches Organ geſchehen. Die Moralität einer Handlung iſt freilich nichts, was man ſehen oder betaſten kann, ſie kann aber doch durch ihr eigenes Organ empfunden werden. Man ſieht und betaſtet den Schall auch nicht, aber man empfindet ihn durch den Gehörsnerven. Nur können wir freilich das Organ nicht nachweiſen, durch welches die moraliſchen Objecte Eindruck auf unſere Seele machen. Das beweißt aber nicht, daß nicht ein ſolches Organ vorhanden iſt, daß es nicht gewiſſe Nerven des Gehirns gibt, welche durch die Gegenwart moraliſcher Objecte afficirt werden. Und zwar ſcheinen ſie mit den Geſichts- und Gehör-Organen zu correſpondiren und gemeinſchaftlich zu wirken, weil wir, wenn wir eine Handlung ſehen oder hören, zugleich auch ihre Sittlichkeit oder Unſittlichkeit empfinden. Dieſer moraliſche Sinn iſt feiner, edler, vollkommener, als alle übrige und vielleicht ganz innerlich. —

Dieſer Sinn hat einen natürlichen Einfluß auf die Geſellſchaft und die poſitiven Geſetze. Eine angeborene Empfindung des Wohlwollens

macht, daß die Menſchen Vergnügen finden, ſich untereinander wohl zu thun und daß das Elend anderer ſie ſchmerzt; ſie treibt ſie an, alles zu billigen, was der Menſchheit nützlich und alles zu tadeln, was ihr ſchädlich iſt. Dieſer Inſtinct vereinigt die Menſchen und hält ſie zuſammen; ſo lange ſie demſelben getreu bleiben, macht er ihre Tugend, ihre Sicherheit, ihr Glück aus. Aus dem ſechsten Sinn entſteht die Geſellſchaft, eben ſo wie aus den fünf übrigen die Künſte entſpringen. Die Unordnung zeigt ſich nur, wenn dieſe Empfindung verachtet wird. Die Stifter der bürgerlichen Geſellſchaften waren keine Wilde, keine Räuber, keine argliſtige und ehrgeizige Politiker, ſondern Weiſe und Menſchenfreunde. Die Geſetze, welche ſie vorſchlugen, waren kein neues Joch, ſondern einfacher Ausdruck moraliſcher Empſindungen. Die Natur machte das Geſetz äußerlich, welches ſie in ſich enthielt und welches ſie durch die ſanfte Eindrücke der Empfindung allen Herzen einflößte, ſie wollte die Menſchen nicht zu Sclaven machen, ſondern ſie erinnern, worinn ihre Freiheit beſtehe. Die natürliche Freiheit iſt das Recht, das zu thun, was die Natur erlaubt und den moraliſchen Empſindungen, die ſie uns geſchenkt hat, gemäß iſt. Die bürgerliche Freiheit iſt das Recht, zu thun, was das Geſetz erlaubt und wenn die Geſetze der Ausdruck moraliſcher Empſindungen ſind, ſo iſt ſie von der natürlichen Freiheit nicht verſchieden. Die Geſetzgeber hätten auf die Ausſprüche des moraliſchen Gefühls aufmerkſam ſeyn müſſen. Nach demſelben Gefühle wird auch der Werth dieſer Geſetze am beſten beurtheilt.

Die innere Schönheit und Liebenswürdigkeit der Tugend, die innere Häßlichkeit und Haſſenswürdigkeit des Laſters iſt die verſchiedene Beziehung der einen und des andern auf den moraliſchen Sinn. Dieſer iſt es, welcher ohne andere Betrachtung die Tugend ſchön und liebenswürdig, das Laſter häßlich und haſſenswürdig findet.

Die tugendhaften Eigenſchaften und Handlungen afficiren den moraliſchen Sinn auf eine angenehme und die laſterhafte auf eine unangenehme Art. Um des Vergnügens willen ſorgen wir für uns ſelbſt, ſchließen uns an andere an und empfinden Wohlwollen gegen ſie. Das Vergnügen iſt ein Theil der Seeligkeit Gottes, welches er ſeinen Geſchöpfen in verſchiedenen Graden mitgetheilt hat. Es war in der Ordnung, daß das Edelſte im Menſchen, dieß allgemeine Wohlwollen gegen die Menſchheit, für ihn die Quelle des reinſtens Vergnügens würde. Trennt man dieß Angenehme von den moraliſchen Empfindungen, nimmt man an, daß wir bloß in Betrachtung gewiſſer metaphyſiſcher Beziehungen eine großmüthige Handlung billigen, ohne dabei Vergnügen zu empfinden, ſo läßt uns dieſe kalte Billigung in einer vollkommenen Gleichgültigkeit gegen den Urheber der Handlung und gegen denjenigen, welchem er Grosmuth bewieſen hat. Da ſieht man in der Moralität einer Handlung nur einen Calcul, eine algebraiſche Operation, eine feine Combination abſtracter Beziehungen, welche ſie uns ohne Gefühl billigen läßt. Die Tugenden ſind alsdann nur Wahrheiten, welche

den empſindenden Theil der Seele nicht erreichen. Aber nur das unmittelbare Vergnügen, welches Handlungen in dem moraliſchen Sinne erregen, gibt ihnen den Character der Tugend, und das Misvergnügen den des Laſters, nur ſo iſt die Tugend recht geſichert.

Nur in der Geſellſchaft kann der moraliſche Sinn ſich vervollkommnen, aber auch nur in ihr ſich bis zum äußerſten Grade verſchlimmern. Je mehr die Nationen ſich durch die Gemeinſchaft cultivirt haben, deſto mehr hat ſich das Wohlwollen ausgedehnt und die Pflichten haben ſich unter den Namen der Freundſchaft, Artigkeit, Attention, Urbanität ꝛc. vervielfältiget. Alles dieß, wenn es aus Humanität entſpringt und mit Wahrheit des Characters vereint iſt, iſt die Vervollkommnung des moraliſchen Sinns. Wenn es aber bloß äußerer Schein iſt, ſo wird dadurch die Tugend ſelbſt zerſtört. Die Verfeinerung iſt zwar nicht unvereinbar mit wahrer Tugend, ſie kann ihre Vollkommenheit ſeyn, allein ſie wird das gröſste Laſter, wenn man aus ihr das Aequivalent aller Tugenden macht. Das iſt der Geiſt der Falſchheit, welcher alle Ehre, die dem wahren Verdienſte gebührt, verſchlingt, welcher an die Stelle der natürlichen wohlwollenden Empfindungen ein ſtudirtes Geſchwätz ſetzt, unter den Menſchen eine Gewohnheit, ſich zu betrügen, erzwungene Liebkoſungen und leere Dienſtanerbietungen erzeugt. Die Eitelkeit beherrſcht alle Seelen, ſie hat die Stelle des Inſtincts eingenommen und entſcheidet über Recht und Unrecht. Die Erziehung iſt nichts mehr, als ein Studium der

Geſchicklichkeit und Kunſt, zu heucheln, zu gefallen, zu ſchmeicheln, um etwas zu erreichen, zu betrügen, um ſich emporzuſchwingen, zu affectiren, um zu verführen, kurz mit Ehre ein Gauner, Verräther, Heuchler und Verderber zu ſeyn. Mit dieſen Maximen verbinden die Leidenſchaften ihre Kräfte, um ihnen den Triumph über die moraliſchen Empfindungen zu ſichern. Da erſtirbt zwar der moraliſche Sinn nicht, aber er wird geſchwächt und verdorben, ſo wie man den körperlichen Geſchmack durch Gewürze und ſtarke künſtliche Getränke verderbt. Eine neue Quelle des Verderbniſſes dieſes Sinns iſt die eitle Subtilität und der traurigſte Schlag, den man der Moral verſetzt hat, war der, ſie den Operationen, des Verſtands zu unterwerfen. Indem man die Inſpirationen der Natur von einer ungewiſſen Metaphyſik abhängen ließ, hat man uns um die Gewohnheit gebracht, das Recht und Unrecht zu empfinden, man hat uns gelehrt, die Begriffe deſſelben zu combiniren, zu analyſiren, ihren Urſprung zu ſuchen, wo er nicht iſt. Hier kann man ſagen, daß der Menſch, welcher am wenigſten raiſonnirt, der tugendhafteſte iſt. Es iſt befremdend, wie ſehr die Meditationen derjenigen, die von der Moral, dem Rechte und der Politik geſchrieben haben, die Pflichten des Menſchen und des Bürgers, welche uns die Natur ohne Hülfe des Raiſonnement bekannt machte, in Vergeſſenheit, ja in Verachtung gebracht haben. Wer den reinen Geſchmack für die Tugend behalten will, fliehe dieſe Leute von Ehre, die mit ſo viel Leichtigkeit lügen, jene verfeinerte Menſchen, die ſich darauf legen, andere zu

hintergehen, ſich ſo gut zu verſtellen wiſſen, denjenigen ſchmeicheln, die ſie verachten, das Laſter ehren, welches ſie innerlich misbillen, die Unſchuld liebkoſen, um ſie zu verführen. Man muß ſich ein Geſetz machen, ſich nie in Widerſpruch mit den Empfindungen zu ſetzen, welche die Natur eingibt und welche das Gute vom Böſen ſcharf unterſcheiden. Die Wiſſenſchaft der Moral lernt man nicht in der Schule, ihre Principien ſind in unſerem Herzen. Man darf nur auf die Bewegungen ſeines Gewiſſens merken, welches uns jene Principien fühlbar und von ſelbſt die Anwendung von ihnen macht *).

Man ſieht wohl, daß Robinet die Abſicht hatte, die Moral ſeiner Nation zu verbeſſern, ſich den Syſtemen der Eigenliebe, der Neigungen und Leidenſchaften zu widerſetzen und die falſche Verfeinerung, die man unter ſeinem Volke an die Stelle der Tugend zu ſetzen pflegte, zu enthüllen und zu bekämpfen. Eben ſo beſtritt er auch die Moralſyſteme, die auf Vernunft, Verſtand, Metaphyſik gegründet werden. Er ſelbſt war empiriſcher Moraliſte, aber nicht von der gemeinen, unter ſeiner Nation gewöhnlichen Art. Er leitete die Moral nicht aus den menſchlichen Trieben und Neigungen überhaupt, nicht aus den Erfahrungen von den Folgen der Handlungen ab, er ſtellte ſie nicht als eine Theorie der ſinnlichen Luſt und des Genuſſes dar, ſondern er machte ſie von einem beſonderen Sinne, Organe und Gefühle abhängig, wodurch der

*) T. I. P. 3.

Menſch unmittelbar das Gute und Böſe unterſcheidet. Auch hier finden zwar angenehme und unangenehme Affectionen Statt, allein ſie machen doch eine beſondere Claſſe aus, ſie ſtehen über anderen angenehmen Eindrücken und der moraliſche Sinn entſcheidet bloß durch ſich ſelbſt über das moraliſche Gut und Uebel, die übrigen Sinne und ſinnlichen Kräfte der menſchlichen Natur haben darüber gar nichts zu ſagen. Das war allerdings ein verfeinerter und veredelter moraliſcher Empirismus. Robinet nahm ihn aus Engliſchen Schriftſtellern und ſuchte ihn noch mehr zu begründen und auszuführen. Ob er die Engländer recht verſtanden hat, wird ſich in der Folge an ſeinem Orte zeigen. Gewiß aber iſt, daß er die Exiſtenz ſeines moraliſchen Sinns und Organs gar nicht gehörig dargethan, daß er bedeutender Einwürfe, die man dawider machen kann, nicht gedacht und ſie nicht widerlegt, und daß er die Beſchaffenheit dieſes Sinns durch eine Nachweiſung ſeiner Analogie mit anderen Sinnen nicht befriedigend aufgeklärt hat. Er hat beſonders ſeinem moraliſchen Sinne einen ſo hohen Grad von Lebendigkeit, Wirkſamkeit, Entſchiedenheit und Gleichförmigkeit zugeſchrieben, welcher durch die Erfahrung nicht beſtätiget wird.

Noch iſt eine beſondere Claſſe Franzöſiſcher Moralphiloſophen übrig, welche ſich dadurch auszeichneten, daß ſie die Moral entweder ganz von der Religion ableiteten oder doch in eine innige Verbindung mit derſelben ſetzten, indem andere entweder

philoſophiſche Religionszweifler, oder Atheiſten waren oder die Religion ganz von der Moral trennten.

Als die Jeſuiten die ganze Moral zwar mit beſonderem Fleiße und Eifer bearbeiteten, zugleich aber ſchlaff, willkührlich, ſchwankend machten und dabei nicht nur theologiſche, ſondern auch philoſophiſche, zum Theil in der That ſchwer aufzulöſende Gründe gebrauchten *), ſo traten beſonders die Janſeniſten wider ſie auf und ſtellten ihnen die ſehr beſtimmte, reine und ſtrenge Auguſtiniſche Sittenlehre **) entgegen, welche die Liebe zu Gott als oberſtes Princip zum Grunde legte. Paſcal, Arnauld, Nicole, Perrault und andere widerlegten nicht nur die Jeſuitiſche Lehren und wirkten ihrem verderblichen Einfluſſe mächtig entgegen, ſondern ſie führten auch einzelne moraliſche Materien in ihren Schriften mit Scharfſinn, Beredſamkeit und auf eine der Zeit angemeſſene Art aus. Da ſich aber hier das Philoſophiſche und Theologiſche ſo ſehr durchdringt und die Strenge aus gewiſſen theologiſchen Gründen bis zur höchſten Ueberſpannung getrieben wird, ſo wurde dadurch wenig für die Moralphiloſophie gewonnen und ſo iſt es auch nicht nöthig, hier länger bei der Moral der Janſeniſten zu verwei-

*) Meine Geſch. der chriſtl. Moral ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſch. S. 448—609.

**) Ich habe ſie in m. Geſch. d. Sittenl. Jeſu III. 150 ff. ſyſtematiſch dargeſtellt.

len *). Nur das muß hier noch bemerkt werden, daß ſich in den Janſeniſten eine fortgehende Schule von Sittenlehrern bildete, welche nicht nur den Jeſuiten, ſondern auch jenen Franzöſiſchen Moralphiloſophen, welche die ganze Sittenlehre empiriſch machten und in ein Syſtem der Selbſtſucht und ſinnlichen Luſt verwandelten, entgegenwirkten.

Zu den Schriftſtellern dieſer Art gehörte auch Malebranche, Pater des Oratoriums zu Paris, welcher ſich aber dadurch auszeichnete, daß er nicht ſo ganz ſtrenge an den Lehren des Auguſtinus hielt, daß er ein ſehr tiefer Metaphyſiker, wohl überall der größte unter ſeiner Nation war, und ein neues philoſophiſches Syſtem ſchuf, an welchem übrigens Auguſtinus und Des Cartes großen Antheil hatte. Im J. 1673. gab er ſeine Unterſuchung der Wahrheit heraus. Schon in dieſem Werke erklärte er ſich auch über die Principien der Moral und ſetzte ſie in Verbindung mit den oberſten Grundſätzen ſeines Syſtems. Einer von dieſen war der, daß wir Menſchen alle Dinge in Gott anſchauen **). Auf dieſen Satz wurde er dadurch geleitet, weil er 1) nach dem angeſtrengteſten Nachdenken über alle darüber aufgeſtellte Meinungen ſchlechterdings nicht

*) Ich habe von derſelben ausführlich in m. angeführten Geſch. d. chriſtl. Mor. 573—607. und m. Geſch. d. theolog. Wiſſenſch. I. 426—461. gehandelt.

**) Recherche de la vérité L. III. P. 2. chap. 6 sqq. Eclaircissements N. 10.

begreifen konnte, wie es dann möglich ſey, daß wir Menſchen zu einer Erkenntniß außer uns wirklich vorhandener Objecte gelangen können, ausgenommen durch die Anſchauung Gottes und 2) weil er vorausſetzte, daß Gott in allen Geiſtern gegenwärtig und wirkſam ſey. Er nahm an, daß Gott die Ideen aller geſchaffenen Weſen in ſich habe, in dieſen Ideen die Geſchöpfe ſelbſt anſchaue und in den Menſchenſeelen wirke und daraus ſchloß er, daß Gott ſelbſt uns die Kenntniß der Objecte mittheile und daß wir ſie in ihm, dem Allgegenwärtigen, in ſeinen Ideen anſchauen. Aber nicht nur die Erkenntniß der wirklichen Dinge, ſondern auch aller Wahrheiten und ewigen Geſetze ließ er in den Menſchen nur durch Anſchauung Gottes entſtehen. Man findet bei ihm folgende Sätze, aus welchen ſeine Theorie klar werden wird. Es bedarf keines Beweiſes, daß die Körper weder auf unſern Geiſt wirken, noch ſich denſelben darſtellen können. — Es iſt ein in der Religion nothwendiger Grundſatz, daß nur Gott uns erleuchte. — Jedermann geſteht, daß der Menſch an einer gewiſſen Vernunft Antheil nimmt. — Die Ideen der Dinge ſind unveränderlich, die Wahrheiten und ewigen Geſetze nothwendig. — Dieſes Unveränderliche und Ewige aber iſt nichts Menſchliches, ſondern etwas Göttliches. — Die Vernunft, an welcher wir Antheil haben, iſt unendlich, wir können ſie nicht erſchöpfen, ſie iſt die Vernunft Gottes. — Die Vernunft iſt gewiſſermaſſen über Gott: denn Gott muß ihr gemäß handeln, die Wahrheiten und ewigen Geſetze hängen nicht von Gott ab und ſind nicht durch

ſeine Willkühr feſtgeſetzt. — Wir haben die Idee des Unendlichen in uns und werden alle Dinge durch die natürliche Vereinigung unſers Geiſts mit der allgemeinen und unendlichen Vernunft gewahr. — Nur Gott klärt uns auf und eine unveränderliche, nothwendige Natur iſt der unmittelbare Gegenſtand aller unſerer klaren und deutlichen Kenntniſſe. —

Ein anderer Grundſatz, welchen Malebranche in ſeinem Syſteme aufſtellte, war der: Gott hat Alles, auch uns Menſchen, um ſein ſelbſt willen geſchaffen und pflanzt uns daher unaufhörlich Liebe zu ſich oder zu dem Guten ein; wenn er dieß nicht thäte, ſo würden wir gar nichts lieben und wollen; alle Richtungen und Beſtimmungen unſers Willens ſind nichts als verſchiedene Modificationen unſerer Liebe zu Gott. So wie wir in Gott Alles erkennen, ſo lieben wir Alles in ihm. Dieſer göttliche Eindruck auf uns iſt auch der einige Grund, warum wir die ewigen, unveränderlichen Geſetze der Dinge auch als Geſetze für uns erkennen oder das Moralgeſetz als verbindlich für uns betrachten, warum der Uebertreter doch die nöthigende Kraft deſſelben in ſich fühlt, und der Menſch es oft mit äußerſter Anſtrengung und Mühe befolgt *).

Eben dieſer Philoſoph ſchrieb aber auch einen be-

*) Rech. de la vér. l. c.

ſondern Tractat über die Moral *). Hier läßt er die Tugend in der habituellen und herrſchenden Liebe zur unveränderlichen Ordnung der Dinge beſtehen. Ueber dieſe Ordnung erklärt er ſich anderswo **) deutlicher ſo: Wenn Gott, das allgemeine Weſen, alle andere Weſen in ſich ſchließt und dieſe Weſen nicht alle gleich vollkommen ſind, ſo muß unter ihnen eine unveränderliche und nothwendige Ordnung herrſchen, welche aus ihren Verhältniſſen in Anſehung ihrer verſchiedenen Vollkommenheit hervorgeht. Zu dieſer Ordnung gehört es z. E. daß die Geiſter edler ſind als die Körper. Sie iſt nicht bloß eine Wahrheit, ſondern hat die Kraft eines Geſetzes und ſchließt in ſich, daß man die Geiſter den Körpern vorziehen ſoll. Um dieß einzuſehen, muß man bemerken, daß Gott ſich ſelbſt nothwendig liebt und das Vollkommnere Ding mehr, als das Unvollkommnere liebt. Die Liebe Gottes iſt nothwendig der Ordnung angemeſſen, die unter den vernünftigen Weſen herrſcht, welche Gott in ſich ſchließt. Dieſe Ordnung hat daher ſelbſt in Anſehung Gottes die Kraft eines Geſetzes: denn Gott muß ſich ſelbſt nothwendig lieben. Dieſe Ordnung muß auch in Anſehung unſerer eine geſetzgebende Kraft haben. Da uns Gott nach ſeinem Bilde geſchaffen hat, ſo will er, daß unſer Wille ſich nach dem ſeinigen richte. Sein

*) Traité de morale Nouv. edit. augmentée dans le corps de l'ouvrage et d'un traité de l'amour de Dieu 2 Voll. Lyon 1697.

**) Eclairciss. l. c.

Geſetz, die unveränderliche Ordnung ſeiner Vollkommenheiten iſt alſo auch die unſrige. Dieſe Ordnung iſt uns nicht unbekannt und die uns angeborene Liebe fordert uns auf, ihr zu folgen. Da wir mit Gott zuſammenhängen, ſo ſchauen wir in ihm die Ordnung an und fühlen uns angetrieben, ihn zu lieben. Freilich verdunkeln unſere Sinne und Leidenſchaften dieſen Anblick und ſchwächen den Eindruck der Liebe, welchen wir dieſer Ordnung gemäß empfangen. Ungeachtet deſſen aber bleibt die Ordnung ſelbſt ein weſentliches und unauflösliches Geſetz für uns. Im Tractate der Moral ſelbſt gibt Malebranche die Erleuchtung des Verſtands in moraliſchen Wahrheiten und Freiheit des Willens für nothwendige Erforderniſſe der Tugend aus, behauptet aber zugleich, daß nur durch den Beiſtand der göttlichen Gnade der Wille wahrhaft frei, der moraliſche Verſtand wahrhaft aufgeklärt werde und die innigſte Vereinigung mit Gott, der höchſte Zweck des Menſchen, zu Stand gebracht werden könne *). Der Verfaſſer des Syſtems der Natur beſchuldiget übrigens dieſen Philoſophen, daß er mit ſeinem Syſteme alle menſchliche Freiheit und Sittlichkeit aufhebe, indem Gott nach denſelben alles ſey und wirke, das einzige Weſen und die Welt nur ein Gedanke, eine intelligible Emanation Gottes ſey.

---

*) Ich habe mich hier ſelbſt aus der Geſchichte der chriſtl. Moral S. 652—656. wiederhohlen müſſen, weil ich die Moralphiloſophie des Malebranche nicht deutlicher und kürzer als dort darzuſtellen wußte.

Auch Mably *) erklärte ſich wider Malebranche und wider alle diejenigen, welche die Moral mit Gott anfangen, ohnerachtet er ſelbſt die Religion nicht von der Moral getrennt und ausgeſchloſſen wiſſen will. Malebranche, ſagt er, betrachtet die Pflichten und Tugenden zuerſt nur in Beziehung auf Gott; ſein Tractat iſt ein Miſchmaſch von Theologie, Metaphyſik und Aſcetik. Dieſer Mann, deſſen Genie und Tugenden man nicht genug ehren kann, ſagt, daß jede Liebe zur Creatur die Seele verderbe, und des Haſſes Gottes würdig, jede Liebe zum Schöpfer aber ſie gerecht und Gott angenehm mache. Dieß iſt nicht verſtändlicher, als wenn er ſagt, daß wir Alles in Gott ſehen. Der moraliſche Inſtinct, den uns Gott geſchenkt hat und der eine ſeiner größten Wohlthaten iſt, kann kein Verbrechen in ſeinen Augen ſeyn. Das iſt ein ſchönes Mittel, uns zur Ausübung der moraliſchen Tugenden, die uns zu den Tugenden einer höheren Ordnung vorbereiten und leiten ſollen, zu ermuntern, wenn man uns lehrt, daß wir mit denſelben einſt in die Hölle geſtürzt werden ſollen. Wenn man uns, anſtatt uns durch die Liebe der Creaturen zu Gott zu erheben, von der Liebe zu Gott zur Nächſtenliebe herabſteigen laſſen will, ſo haben wir zu fürchten, Enthuſiaſten und Illuminaten zu werden, ehe wir an das Ziel unſerer Bahn kommen; unſere Phantaſie wird ſich erhitzen und unſere Vernunft, voll Verachtung gegen uns ſelbſt und unſere Umgebungen, uns

*) Principes de morale. Paris 1784.

nicht geneigt machen, unſern Nächſten zu lieben. Die Principien von Malebranche's Moral ſind der Schwäche der menſchlichen Natur nicht angemeſſen, ſie überzeugen nicht, ſie gleichen dem Stoicismus, ſie bringen nur vorübergehende Aufwallungen hervor und haben keinen dauerhaften Effect in der Geſellſchaft. Aechte Philoſophen haben gelehrt, daß die Tugenden, welche gute Bürger, Hausväter, Freunde, Herren und Diener bilden, die erſten ſind und daß das beſte Mittel, die Gunſt des Himmels zu verdienen, darinn beſtehe, ſich den Menſchen nützlich zu machen. Das Gemüth öffnet ſich dieſer Lehre mit Freude und das Herz verſchlingt ſie. Mit Malebranche's Lehre macht man einige Menſchen tugendhaft für ſich und zu Freunden der Einſamkeit, aber unnütz für die Geſellſchaft *).

Mably erkennt eben ſo Pflichten gegen Gott, wie gegen uns ſelbſt und andere Menſchen an, er tadelt es aber als eine falſche und gefährliche Conſequenz, wenn man nun die Pflichten gegen Gott, als das höchſte Weſen, in der Moral obenan ſtellen zu müſſen glaubte und es für gottlos erklärte, mit den Pflichten gegen uns ſelbſt anzufangen. Er tadelt jene Methode deswegen, weil ſie der menſchlichen Natur nicht angemeſſen ſey und weil ſie zu großen Irthümern leite. Wenn man nämlich mit Gott in der Moral anfange, ſo könne man auch einſeitige und falſche Vorſtellungen von ihm zum Grunde legen,

*) A. a. O. 132—137.

wodurch dann von ſelbſt Irthümer in die Moral kommen, namentlich, daß die Beobachtung von Religions-Cärimonien an der Spitze von den Tugenden ſtehen, daß man durch Schmeicheleien gegen Gott ſeine Gerechtigkeit feſſeln und ſeine Güte gewinnen könne, daß man Gott durch Verfolgung der Ungläubigen und Ketzer gefalle u. ſ. w. *).

Er ſelbſt hält es für nothwendig, daß man in der Moral mit dem Studium des Menſchen, ſeiner geſellſchaftlichen Eigenſchaften, ſeiner Vernunft und ſeiner Neigungen den Anfang mache. Er findet aber, daß auch diejenigen Philoſophen nicht das Wahre entdeckt, ſondern ſich ſelbſt widerſprochen haben, welche den Menſchen von der einen Seite als ein ſelbſtſüchtiges, nach Glückſeeligkeit nothwendig ſtrebendes Weſen vorſtellten, und von der andern verlangten, daß er für das allgemeine Beſte alles aufopfern ſoll. Er ſelbſt ſtellt es als oberſte in der menſchlichen Natur gegründete ſittliche Regel auf, daß die Menſchen vereinigt und wechſelſeitig ihr Glück befördern. Diejenige Tugend, welche unſer Leitſtern und unſere Schutzwehr ſeyn ſoll und die nützlichſte iſt, beſteht nach ſeiner Meinung in der aufgeklärten Vernunft, welche wir die Klugheit nennen; ſie erforſcht die Urſachen, vergleicht die Objecte, entkleidet ſie von täuſchendem Scheine, zieht Nutzen vom Vergangenen und Zukünftigen, um ſich in der Gegenwart nicht zu verirren,

*) A. O. 127—132.

berechnet die Vortheile und Nachtheile der Neigungen; ſie iſt um deſto mehr die erſte Tugend, da ſie ohne Anſtrengung ausgeübt werden kann, da ihre Betrachtungen und Unterſuchungen keinem Menſchen zur Laſt fallen, der gewohnt iſt, ſich ſeiner Vernunft zu bedienen, indem ſie uns immer unſere Sicherheit oder unſer Glück zur Aufgabe macht, da hingegen die Uebung faſt aller übrigen Tugenden Opfer erfordert; auf ſie folgen Gerechtigkeit, Mäßigung, Tapferkeit, welche aber alle von der Klugheit beſeelt ſeyn müſſen.

So kam Mably auf die Cardinaltugenden der Alten zurück. Allein er blieb dabei nicht ſtehen; er wollte, daß man ſich von ihnen zum Schöpfer, dem Urgrunde und Endzwecke von Allem, dem höchſten, beſten, weiſeſten, liebenswürdigſten Weſen, dem moraliſchen Geſetzgeber, dem Beſchützer und Bürgen des unter den Menſchen feſtgeſetzten Vertrags zur wechſelſeitigen Beglückung und dem Vergelter in der zukünftigen Welt erheben ſoll *).

Rouſſeau hat zwar keine eigentlich wiſſenſchaftliche Werke über die Sittenlehre geſchrieben, er darf aber doch in der Geſchichte der Moralphiloſophie nicht ganz mit Stillſchweigen übergangen werden. Er war der größte, beredteſte, wirkſamſte und berühmteſte unter den Schriftſtellern, die ſich den moraliſchen Skeptikern, ſo wie denjenigen Moraliſten, welche aus

*) A. O. 138. ff.

der Sittenlehre bloß eine Theorie der Selbſtſucht und der ſinnlichen Luſt machten, dem Atheismus auch in moraliſcher Rückſicht das Wort redeten oder Religion und Moral ganz voneinander trennten, widerſetzten. Er nahm etwas Feſtes, Sicheres und Gleichförmiges in den moraliſchen Begriffen, Gefühlen und Grundſätzen an und vertheidigte eine religiöſe Moral, wie eine moraliſche Religion. Er ließ ſich darüber nicht in weitläuftige metaphyſiſche Unterſuchungen ein, ſondern appellirte an die Natur, an das Gefühl und an die Geſchichte. Wie er von der entgegengeſetzten Denkart der Philoſophen in ſeinem Zeitalter urtheilte und wie ſich ſeine eigene bildete, ſieht man vornehmlich aus dem Glaubensbekenntniſſe des Savoyiſchen Vicars im Emil. Etwas ſyſtematiſch Geordnetes und Ausgeführtes über die ſittlichen Grundſätze findet man in ſeinen Schriften nicht, wohl aber genug einzelne treffliche Aeußerungen und davon ſollen hier Proben angeführt werden. "Werfet die Augen auf alle Nationen der Welt, durchlaufet alle Geſchichten. Unter ſo vielen inhumanen und ſeltſamen Arten von Cultus, unter dieſer erſtaunenden Verſchiedenheit von Sitten und Characteren, werdet ihr überall dieſelbigen Ideen von Gerechtigkeit und Rechtſchaffenheit, dieſelbigen Principien der Moral, dieſelbigen Begriffe vom Guten und Böſen finden. — In der Tiefe der Seelen gibt es ein angebornes Princip der Gerechtigkeit und Tugend, nach welchem wir, ohngeachtet unſerer eigenen Maximen, unſere und fremde Handlungen für gut oder bös erklären und dieß Princip nenne ich Gewiſſen. Bei dieſem

Worte aber höre ich von allen Seiten das Geſchrei der angeblichen Weiſen. Irthümer der Kindheit, Vorurtheile der Erziehung! ſchreien ſie wie mit Einer Stimme. Es gibt nichts in dem menſchlichen Geiſte, als was durch Erfahrung in denſelben kommt, wir urtheilen von Allem nur nach erworbenen Ideen. Sie thun noch mehr; ſie verwerfen dieſe offenbare und allgemeine Uebereinſtimmung aller Nationen und ſuchen in der Finſterniß ein dunkles, ihnen allein bekanntes Beiſpiel des Gegentheils auf, wie wenn alle Neigungen der Natur durch die Ausartung eines Volks vernichtet würden und wie wenn, ſobald es Ungeheuer gibt, die Gattung nichts mehr wäre. Was hilft dem ſkeptiſchen Montagne die Mühe, welche er ſich gibt, um in einem Winkel der Erde eine Gewohnheit zu entdecken, welche den Begriffen der Gerechtigkeit zuwider iſt? Wozu dient es ihm, den verdächtigſten Reiſebeſchreibern ein Anſehen zuzuſchreiben, welches er den berühmteſten Schriftſtellern verſagt? Werden einige ungewiſſe und ſonderbare Gebräuche, die ſich auf locale, uns unbekannte Urſachen gründen, die allgemeine Induction zerſtören, die aus der Uebereinſtimmung der Völker, welche in allen übrigen Stücken jenen Gebräuchen entgegengeſetzt ſind, gezogen werden kann. O Montagne! der du offen und wahr ſeyn willt, ſey aufrichtig, wenn ein Philoſoph es ſeyn kann, und ſage mir: Ob es ein Land auf der Erde gibt, wo es ein Verbrechen iſt, Wort zu halten, barmherzig, wohlthätig, großmüthig zu ſeyn, wo der Rechtſchaffene verächtlich und der Treuloſe geehrt iſt? Jeder, ſagt man, wirkt nur aus

eigenem Intereſſe zum öffentlichen Beſten mit; aber woher kommt es dann, daß der Tugendhafte zu ſeinem eigenen Schaden dazu mitwirkt? Was heißt das: aus eigenem Intereſſe in den Tod gehen? Freilich handelt jeder nur zu ſeinem Wohle; aber wenn es kein moraliſches Wohl (Gut) gibt, ſo wird man nur die Handlungen der Böſen aus eigenem Intereſſe erklären können *). — Ich habe Religion, und ich glaube nicht, daß ein Menſch in der Welt ſie ſo nöthig hat, als ich. Ich habe mein Leben unter den Unglaubigen zugebracht, ohne mich erſchüttern zu laſſen. — Ich habe ihnen immer geſagt, daß ich ſie nicht zu beſtreiten wiſſe, daß ich ihnen aber nicht glauben wolle, da die Philoſophie in dieſen Materien weder Grund noch Ufer hat, da es ihr hier an urſprünglichen Ideen und Elementarprincipien fehlt, da ſie ein Meer von Ungewißheiten und Zweifeln iſt, aus welchen der Metaphyſiker ſich nie herauszieht. Ich habe alſo die Vernunft an ihrer Stelle gelaſſen und die Natur d. i. die innere Empfindung gefragt, welche meinen Glauben, unabhängig von meiner Vernunft, leitet **). Man kann ſchon daraus ſchließen, daß er ſich auch im Sittlichen oft auf einen moraliſchen Sinn berufen haben wird. Sonſt verdient hier noch im Allgemeinen bemerkt zu werden, daß er behauptete, die Menſchen ſeyen von Natur ungeſellſchaftlich, vollkommen frei und gleich, das geſellſchaftliche Leben, die Cultur

*) Emile L. IV. S. 69. f. Zweibr. Ausgabe.

**) Oeuvres diverses Deux Ponts 1782. T. I. 273.

und die Wiſſenſchaften haben ſie mehr moraliſch verſchlimmert und unglücklich gemacht, als gebeſſert und beglückt und in der Erziehung der Kinder ſeye man ganz von dem Wege und der Anweiſung der Natur abgewichen *).

Auch **Maupertuis** war ein ſehr religiöſer und ſittlicher Philoſoph. Das Buch von ihm, welches hieher gehört **), enthält übrigens nichts, was hier ausgezeichnet zu werden verdiente. Es unterſcheidet ſich jedoch durch die Behauptung, daß die Summe der Uebel in dieſem Leben die der Güter überſteige. Sonſt findet man noch einige Capitel über die Natur des Vergnügens und Schmerzens, über die Mittel, unſern Zuſtand zu verbeſſern, über das Syſtem der Stoiker, über die Mittel zur Glückſeeligkeit, welche das Chriſtenthum enthält und über die Religion. Das Ganze iſt mit eben ſo viel Klarheit als ſanfter Wärme geſchrieben ***).

*) Einer ſeiner ſchönſten moraliſchen Ausführungen iſt die über die Sittlichkeit des Schauſpiels Oeuvr. XI. 121 sqq.

**) Essai de philosophie morale attribué à Maupertuis. Leide 1751.

***) Ich führe noch einige Schriften an, die mehr populär und paränetiſch, als wiſſenſchaftlich ſind. Principes de morale appliqués aux determinations de la volonté par Formey 2 Voll. Leide 1765. La morale universelle ou devoirs de l'homme fondés sur la nature. Amst. 1776. 3 Voll. Principes des moeurs chez toutes les nations ou catéchisme universel par St. Lambert Paris I—III. 1798. IV. 1799.

Unter den Niederländiſchen Philoſophen wird des Hugo Grotius bloß deswegen hier gedacht, weil er einer der erſten war, welcher der praktiſchen Philoſophie überhaupt aufs neue Leben und Schwung gab. Dieß geſchah durch ein berühmtes Werk, worinn er einen Theil des Völkerrechts und aus dieſer Veranlaſſung auch gewiſſe Stücke des Naturrechts überhaupt abhandelte *). Er ſchrieb dieß Werk eigentlich in der reinen ſittlichen Abſicht, zu beweiſen, daß es auch unter den verſchiedenen Regenten und Völkern Verbindlichkeiten gebe und daß im Kriege nicht Alles erlaubt ſey, und dadurch die Zahl und Grauſamkeit der Kriege zu vermindern. Seine Philoſophie war, wie er ausdrücklich erklärt **), eklektiſch. Er nahm Vernunft, Erfahrung und Geſchichte zu Hülfe und wies mit großer Gelehrſamkeit die Uebereinſtimmung der Völker in gewiſſen rechtlichen Begriffen nach. Sofern Rechte auch Pflichten begründen, lieferte er zugleich eine Völker- und Regentenmoral. Er machte die Rechtslehre unabhängig von der Theologie und fremder Autorität und ſagte, daß ſie, wenn auch kein Gott wäre, dennoch beſtehen würde ***). Den Begriff des Rechts in ſeinen verſchiedenen Bedeutungen unterſuchte er mit mehr als bisher gewöhnlicher Sorgfalt und Genauigkeit, zog die Grenzen zwiſchen dem natürlichen und poſitiven Rechte, zwiſchen der rechtlichen und eigentlich mora-

*) De jure belli et pacis. Paris. 1625.

**) Proleg. §. 42.

***) Proleg. §. 11.

lichen Verbindlichkeit, zwiſchen der Rechtslehre und Tugendlehre. Dadurch erhielt ſein Werk auch Einfluß auf die Moralphiloſophie, um deſto mehr, da es einen glänzenden, weit ausgebreiteten und dauerhaften Ruhm erhielt und bewies, wie wichtig Unterſuchungen der praktiſchen Philoſophie auch für das öffentliche Leben und die Angelegenheiten der Völker werden können.

Arnold Geulinx, Profeſſor zu Leyden, betrat in der Ethik einen, wo nicht ganz neuen, doch ſeit Jahrhunderten verlaſſenen Weg. Er machte es allen früheren Moralſyſtemen zum Vorwurf, daß ſie von der Selbſtliebe ausgegangen wären und eine Tugend bloß um der Glückſeeligkeit willen gelehrt hätten. Er ſelbſt ließ das Weſen der Tugend in einer praktiſchen, nicht pathologiſchen Liebe (amor efficientiae, non affectionis) zur praktiſchen lebendigen Vernunft beſtehen. Dieſe Liebe erklärte er für einerlei mit dem Gehorſam gegen Gott, als die höchſte Vernunft. Er theilte ſie ab 1) in die ernſte und feſte Aufmerkſamkeit auf das, was die Vernunft gebietet (diligentia) 2) in die Unterwerfung unter ihre Vorſchriften (obedientia) 3) in die wirkliche Befolgung derſelben (justitia) und 4) in die Demuth (humilitas) welche alles Uebrige dagegen für nichts achte. Deswegen aber erklärte er es doch nicht für unerlaubt, nach Glückſeeligkeit zu ſtreben *). Dieſe

*) Γνωϑι σαυτον sive Ethica Amstel. 1666. Tennemann Grundriß der Geſch. der Philoſ. S. 318. gibt

reinen Grundſätze wurden aber doch durch die Metaphyſik dieſes Philoſophen wo nicht aufgehoben, doch getrübt und beſchränkt. Er war aus der Schule des Carteſius und entwickelte aus deſſen Philoſophie zuerſt das Syſtem des ſogenannten Occaſionalismus. Er nahm mit jenem Philoſophen an, daß Körper und Geiſt, als weſentlich verſchieden durchaus nicht auf einander wirken können. Er behauptete, daß kein Weſen irgend etwas wirken könne, wovon es nicht weiß, wie es gewirkt werde, daß jedes nur das wirke, deſſen Entſtehungsart ihm begreiflich ſey, daß alſo auch der Menſch nichts in ſeinem Körper und außer ſich wirken könne, weil ihm dieſe Wirkungsart unbegreiflich ſey. Die ganze Wirkſamkeit des Menſchen beſchränkte er auf ſein Inneres, auf ſein Ich. Er betrachtete alle einzelne Dinge als iſolirt, als unvermögend, auf einander einzuwirken. Da ſie aber doch in Beziehungen ſtehen und auf ein-

noch eine andere Ausgabe dieſer Schrift von Philarethus. Amst. 1696. an und Buhle Lehrbuch der Geſch. d. Philoſ. VI, 2, 754. gibt den Titel dieſer Ausgabe vollſtändiger an: — omnibus suis partibus in lucem edita et tam seculi hujus quam atheorum quorundam philosophorum impietati scelestisque moribus, quanquam specioso ut plurimum virtutis praetextu larvatis opposita, womit zugleich Cornelii Bontekoe tractatus de passionibus animae verbunden ſei. — Ich kenne dieſe Ausgabe nicht, wohl aber eine Ethik, die gleichfalls unter dem Namen eines Philaretus, unter demſelbigen Drukorte und Jahre herausgekommen iſt und von welcher ich nachher reden werde.

ander einzuwirken ſcheinen, ſo nahm er an, daß Gott allein die Urſache der ihnen vorgehenden Veränderungen und wechſelſeitigen Beziehungen ſey. Dieſem zufolge bringt Gott aus Gelegenheit der Zuſtände der Seele correſpondirende Veränderungen im Körper des Menſchen und in den äußeren Gegenſtänden, und aus Gelegenheit der Zuſtände des Körpers Veränderungen in der Seele hervor, ſo daß es ſcheint, als wenn beide auf einander einwirkten und als wenn der Menſch etwas außer ſich wirken könnte. Demnach iſt der Menſch bloß ein müſſiger Zuſchauer der in ſeinem Körper und der Außenwelt vorgehenden Veränderungen, ja die Welt gibt ſich ihm nicht ſelbſt zu ſchauen, ſondern Gott gibt ſie ihm auf eine unbegreifliche Art zu ſchauen *). Geulinx ſchrieb alſo der Seele eine innere auf ſich ſelbſt beſchränkte Wirkſamkeit und inſofern Freiheit zu, welche aber gar nichts außer ſich wirken könne. Er gab zu, daß der Menſch den Wirkungen Gottes beiſtimmen, freie Entſchlüſſe faſſen und Gott zu gewiſſen Wirkungen veranlaſſen könne, leugnete aber, daß der Menſch in der Außenwelt handeln könne. Von dem Selbſtmorde urtheilte er, daß, wenn wir uns tödten, wir ſelbſt die That nicht verrichten, ſondern Gott ſie verrichte, daß aber doch der Entſchluß dazu uns angehöre und daß nun Gott uns aus dieſem Leben vertreibe und uns nicht, wie wir es wünſchen, in einen glücklicheren, ſondern in einen unglücklicheren Zuſtand verſetze.

*) Vergl. Tennemann Geſch. d. Phil. X. 303 – 313.

Von der göttlichen Vernunft, ihren Geſetzen und der gänzlichen Unterwerfung unter dieſelbe redet dieſer Philoſoph viel, allein er ſcheint dabei nicht an das an ſich Vernünftige, ſondern an eine göttliche Willkühr zu denken *). Man hat oft in ſeiner Lehre den Spinozismus finden wollen, allein er unterſcheidet ja offenbar die Gottheit und die menſchliche Seele als zwei Subſtanzen und das, was man Spinozismus nennt, iſt erſt lange, nachdem die Ethik von Geulinx herausgekommen war, bekannt geworden.

Unter dem angenommenen Namen Philaretus gab ein Unbekannter eine Ethik heraus, welche Einiges mit der des ſo eben genannten Philoſophen gemein hat **). Der erſte Haupttheil derſelben enthielt die Aretologie oder die Lehre von den Erkenntnißprincipien, der Materie, der Natur und den Pflichten der Tugend, ſo wie von den Mitteln, ſie zu erwerben, der zweite die Eudämonologie oder die Lehre von den Belohnungen der Tugend. Es iſt ein ſehr feines, gedrängtes und inhaltsvolles Lehrbuch.

*) So urtheilt wenigſtens Tennemann Grundriß der Geſch. der Philoſ. S. 318. "Seine oft überraſchende und treffende Anſichten enden zuletzt mit einer blinden Unterwerfung unter Gottes Willkühr, welche der Selbſtthätigkeit der Vernunft allen Wirkungskreis entzieht."

**) Ethica duobus libris comprehensa. — Opera et studio Philareti, bonarum literarum Professoris publici. Amst. 1696. Buddeus Isagog. hist. theol. p. 272. hat unrecht, wenn er von dieſem Buche ſagt: Vestigia Geulingii accurate premit.

Mit der philoſophiſchen Ethik iſt auch theologiſche, doch nicht in ihrem ganzen Umfange, verbunden, ſondern nur, um, wie der Verfaſſer ſagt, an die Grenze der chriſtlichen Tugend zu leiten. Vom Occaſionalismus iſt darinn keine Spur zu finden, ſonſt aber allerdings viel Uebereinſtimmung mit der Ethik von Geulinx. Die Grundſätze des Verfaſſers über die Tugend, Pflicht und Glückſeligkeit überhaupt ſind der Auszeichnung vorzüglich werth und haben auch am meiſten Eigenthümliches.

Die Tugend iſt die einzige Liebe zur Wahrheit, welche (Wahrheit) das Gewiſſen zum Geſetze für unſere Handlungen macht. Sie iſt aber nicht bloß Liebe der Neigung und des Affects, wiewohl die Tugend auch dieſe zur Begleiterinn haben kann, ſondern der Wirkung und des Gehorſams, wobei das ganze Gemüth an der Wahrheit hängt und ſich vorſetzt, derſelben immer genau und ſtandhaft zu folgen. Unter der Wahrheit iſt hier diejenige zu verſtehen, welche dem Menſchen durch die Vernunft für ſein Gewiſſen und zur Praxis des Lebens bekannt gemacht wird, wie z. E. daß Gott der Endzweck, das Gut, das Muſter, der Herr des Menſchen ſey. Die Tugend iſt nicht blind, ſondern ſehend, vernünftig und frei, ſie entſpringt aus Erkenntniß und Urtheil. Die Liebe iſt einzig d. i. ſie ergibt und weiht ſich der Wahrheit allein, ſchaut ſie gleichſam mit unverwandten Augen als einige Regel des Urtheilens und Handelns an, ſie nimmt auf ſinnliche Luſt, Ehre und Gewinn, herr-

ſchende Meinungen und Gewohnheiten keine Rückſicht. Wenn man etwas Anderes **neben** der Wahrheit liebt, ſo liebt man ſie eben deswegen nicht, es paßt ſich nicht für die Tugend, mit einer andern Geſinnung, als um der Wahrheit zu gehorchen, zu handeln. Und wer die Wahrheit, wie es ihr gebührt, liebt, der wird ſie auch **beſtändig** lieben. Die Wahrheit, die Dollmetſcherinn der ewigen, unwandelbaren und unverletzlichen Gerechtigkeit, Billigkeit und Ordnung, hat die **Kraft**, das **Gewiſſen** zu verpflichten und äußert ſie bei ihrem Liebhaber. Sie gibt ein Geſetz für die Affecten, Handlungen und Sitten. Der Rechtſchaffene thut nichts aus Affect, Alles aus Liebe zur Wahrheit, und regiert ſeine Affecten. Die Disciplin der Wahrheit hält er für das Geſetz des Lebens, er gehorcht ſich ſelbſt, ſofern er die Wahrheit einſieht. Dieſe Liebe zur Wahrheit ſchließt in ſich: 1) **die Richtung der Aufmerkſamkeit auf die Wahrheit und die Erforſchung derſelben**, wozu gehört, daß man ſeinen Geiſt von der Sinnlichkeit abziehe, ihn auf ſich ſelbſt und das Gewiſſen zurückziehe, auf ſeine Vernunft, welche die moraliſchen Geſetze und Pflichten beſtimmt, achte und die wahren Einſichten, die man erworben hat, oft erwäge und ſich geläufig mache, 2) den **Gehorſam** oder die Vollbringung deſſen, was die Wahrheit vorſchreibt und die Unterlaſſung deſſen, was ſie verbietet, 3) die **Gerechtigkeit**, welche ſowohl das Zuviel von der Handlung abſchneidet, als das Zuwenig ergänzt, 4) die **Demuth**, wobei der Menſch ſich ſelbſt ver-

leugnet, ſich ſelbſt nicht achtet und ſich ganz der Wahrheit oder Gott überläßt *).

Pflicht iſt alles, was jeder nach der Beſchaffenheit ſeiner Perſon, der Umſtände, des Orts, der Zeit u. ſ. w. zu thun hat. Die Pflicht der Tugend iſt entweder eine innere, die ſich auf das Gemüth beſchränkt, wie die Erforſchung der Wahrheit oder eine äußere, die ſich auf den Körper und die Auſſendinge ausdehnt. Die Pflichten der zweiten Art muß man von der Tugend unterſcheiden: denn pflichtmäßige Handlungen geſchehen nicht immer aus Tugend, ſondern oft nur aus Temperament, Gewohnheit, Eigennutz. Die Tugend an ſich iſt nur Eine, der Pflichten aber gibt es viele und daher pflegt man auch verſchiedene Tugenden zu unterſcheiden **).

Die Eudämonologie theilt ſich in die Lehre vom höchſten Gute und in die von den Belohnungen der Tugend.

Das höchſte Gut bezeichnet entweder die Urſache unſerer Glückſeeligkeit d. i. die Sache, welche ſo viele und große Vollkommenheiten hat, daß ſie uns vollkommen befriediget, oder die Glückſeeligkeit ſelbſt, welche in der Erlangung und dem Beſitze jenes Guts beſteht. Im erſten Sinne iſt der höchſte Zweck mit dem höchſten Gute einerlei, im zweiten

*) L. c. p. 134—136. 144—156.

**) L. c. 165—167.

aber nicht, weil der höchſte Zweck um ſein ſelbſt willen zu begehren iſt, die Glückſeeligkeit aber nicht, wenn man auch im Genuſſe derſelben nichts weiter verlangt; man müßte dann ſich ſelbſt der höchſte Zweck ſeyn und die Liebe zu Gott zur Lohnſucht machen; dieß wäre aber keine Tugend mehr, ſondern verabſcheuungswürdige Eigenliebe. Ohnerachtet es der Tugend nicht widerſpricht, auf die Glückſeeligkeit, als die Belohnung der Tugend, Rückſicht zu nehmen und zur Ehre Gottes, als das Gut des Menſchen geſucht zu werden, ſo bleibt es doch wahr, daß die Ehre Gottes allein um ihrer ſelbſt, nicht um unſers Vortheils willen, von uns geſucht werden ſoll. Das höchſte Gut des Menſchen im zweiten Sinne muß ſo beſchaffen ſeyn, daß man ſagen kann, der Menſch ſey geſchaffen und beſtimmt, es zu ſuchen, zu lieben und zu beſitzen, es muß zugleich den höchſten Zweck des Menſchen ausmachen, es muß um ſein ſelbſtwillen begehrungswürdig ſeyn und den Menſchen vollkommen befriedigen, ihn gut und glückſeelig machen, man muß durch Tugend zu demſelben gelangen, es muß ewig und unverlierbar ſeyn. Alle dieſe Eigenſchaften vereinigen ſich nur in Gott; er iſt alſo das höchſte Gut des Menſchen. Demnach kann die wahre Glückſeeligkeit keine andere ſeyn, als die Gemeinſchaft mit Gott. Dieſe beſteht von Seiten Gottes in ſeiner Liebe zu uns und in der Offenbarung ſeiner Ehre in uns, von unſerer Seite aber in der Anſchauung und Liebe Gottes und in der daraus entſpringenden unausſprechlichen Freude.

Die Belohnungen der Tugend ſind entweder weſentliche oder zufällige. Die weſentlichen, wahren ſind ſolche, welche immer mit der Tugend verknüpft ſind: Gemeinſchaft mit Gott, Ruhe der Seele u. ſ. w. Zufällige ſind oft von der Tugend getrennt, ohnerachtet ſie ihrer würdig iſt z. E. Ehre, Lob u. ſ. w. Die wahre Belohnung der Tugend iſt finis operis d. i. die Tugend ſelbſt führt ihrer Natur nach zu derſelben, das Gute und Seelige iſt unzertrennlich verknüpft, aber die Belohnung iſt nicht finis operantis: denn der Rechtſchaffene wird nicht durch Eigennutz und Selbſtliebe, ſondern durch Liebe zur Wahrheit, durch den Eifer, Gott zu gehorchen und ihn zu verherrlichen, geleitet. Die Gemeinſchaft mit Gott iſt zugleich die Seeligkeit des Menſchen und die Belohnung der Tugend. Die Seelenruhe beſteht in der Freude über das Bewußtſeyn guter Thaten, in der Freiheit, wobei der Menſch nur der Liebe zur Wahrheit folgt, nur thut, was er will, nur unterläßt, was er nicht will, niemals wider ſeine Ueberzeugung handelt und mitten unter Leiden freudig iſt, in dem Frieden der Seele, wobei die Affecten ruhen, zwar nicht ausgerottet ſind, aber ihren Stachel verloren haben und das Gemüth nicht verweichlichen. Auch die Weisheit und Würde ſind Belohnungen der Tugend. Die Weisheit iſt die Wiſſenſchaft göttlicher und menſchlicher Dinge, beſonders ſolcher, welche den Zweck und die Pflicht des Menſchen betreffen, und entſpringt unmittelbar aus der Liebe zur Wahrheit. Der rechtſchaffene Mann iſt der Liebe, der Achtung,

der Ehre würdig. Auch die **Freundſchaft** oder die heilige und vertrauteſte Verbindung guter Seelen durch Harmonie und Liebe iſt eine Belohnung der Tugend. Endlich iſt auch **die Tugend ſelbſt ihr Lohn** und zwar inſofern, als ſie ein Schmuck der Seele und das Bild Gottes in ihr iſt, und als der, welcher die Wahrheit liebt, in dem täglichen Fortſchreiten dieſer Liebe den ſicherſten und unvergleichlichſten Gewinn findet *).

Benedict Spinoza, ein Niederländiſcher **Iſraelite**, welcher ſchon als Jüngling wegen gewiſſer Ketzereien von den **Juden** excommunicirt wurde und darauf zu keiner andern Kirche übertrat, jedoch zuweilen evangeliſche Kirchen beſuchte und gute Predigten ſehr gerne hörte, hat während ſeiner Lebzeiten nichts von ſeinem eigenen philoſophiſchen Syſteme bekannt gemacht. Er beſchränkte ſich darauf, die **Carteſianiſche** Philoſophie, mit welcher er frühzeitig bekannt geworden war, in Schriften darzuſtellen, zu erläutern und in gewiſſen Stücken zu prüfen. An eben dieſer Philoſophie aber hatte ſich ſein eigener philoſophiſcher, ſelbſtſtändiger Geiſt genährt und ausgebildet und kam auf ein neues Syſtem, worinn er aus Einer wahren Idee alle übrige Ideen durch richtige Schlüſſe ableiten, alſo die vollkommenſte Einheit in der Mannichfaltigkeit erreichen wollte. Die Verfolgungen, welche ihn theils ſchon erreicht hatten, theils von allen Seiten bedrohten,

*) L. c. p. 325 — 307.

hielten ihn ab, es bekannt zu machen. Er hinterließ aber ſeinem Freunde Meyer in der Handſchrift eine Ethik, mit dem Auftrage, ſie nach ſeinem Tode ohne ſeinen Namen bekannt zu machen. Hier offenbarte ſich erſt deutlich und vollſtändig, was er vorher in ſeinen Schriften nur angedeutet oder kurz ausgeſprochen hatte. Er fieng in dieſer Ethik mit der Lehre von Gott an, ließ darauf die Unterſuchung über die Natur und den Urſprung der Seele folgen und gieng dann erſt zu den ethiſchen Materien von den Affecten, der Gewalt, die ſie ausüben oder von der Sclaverei der Menſchen und von den Kräften des Verſtands oder von der menſchlichen Freiheit über. Es iſt nicht klar, warum er dieß Buch gerade eine Ethik nannte. Er baut freilich darinn auf ſeine Grundlehre gewiſſe ethiſche Lehren und hält ſich bei den letzten am längſten auf, allein ſeine Lehre von Gott und der Seele iſt doch gleichfalls in dieſem Werke erſchöpft und zuerſt deutlich bekannt gemacht worden, ſie iſt eben ſo ſehr Zweck deſſelben, urſprüngliche, ſelbſtſtändige ethiſche Principien nahm er gar nicht an und geſtattete ihnen keinen Einfluß auf ſein Syſtem, alles, was man bisher Ethik genannt hatte, zerſtörte er oder legte dem Bisherigen eine im Weſentlichen verſchiedene Bedeutung bei. Das Werk hätte eben ſo wohl und ſelbſt beſſer einen andern Titel führen können. Nur inſofern kommt der Inhalt deſſelben mit ſeinem Titel überein, als es neben der Grundlage des ganzen Syſtems die Anwendung auf die Ethik enthielt, welche aber auch auf alle andere Wiſſenſchaften gemacht wer-

den konnte und ſollte. Spinoza ſelbſt hat inſofern ſein Syſtem nie vollſtändig ausgeführt.

Hier kommt es uns nur darauf an, die oberſten Grundſätze ſeines philoſophiſchen Syſtems kurz anzuzeigen, darauf aber ausführlicher zu erklären, was er für eine Anwendung davon auf die Ethik machte.

Von der Carteſiſchen Philoſophie gieng Spinoza aus. An ihr entdeckte er gewiſſe Grundfehler, die er verwarf und gewiſſe Grundwahrheiten, die er in ſein eigenes Syſtem aufnahm. Die Fehler beſtanden darinn, daß der Franzöſiſche Philoſoph Gott als eine geiſtige Subſtanz betrachtete, welche alle andere Subſtanzen aus nichts hervorgebracht habe, da es doch der Natur einer Subſtanz widerſpreche, durch eine andere zu entſtehen, daß er auch die menſchlichen Seelen für Subſtanzen ausgebe und ihnen Freiheit zuſchreibe. Dagegen aber billigte er die Carteſiſchen Grundſätze, daß alles wahr ſey, was klar und deutlich gedacht werde, daß alle wahre Ideen mit ihren Gegenſtänden vollkommen übereinſtimmen oder objective Realität haben, daß die Ideen deſto vollkommener ſeyen, je vollkommener ihre Gegenſtände ſeyen, daß alſo die vollkommenſte Idee die des vollkommenſten Weſens oder Gottes ſey und daß ſich aus derſelben die Ideen aller Dinge erkennen laſſen *).

*) Tennemann X. 393. f. weißt dieſe Sätze in Carteſens Schriften nach.

Demnach gründete Spinoza ſein ganzes Syſtem auf die Idee eines vollkommenſten Weſens und ſuchte zu zeigen, wie eben daraus alle Dinge erkannt werden. Seine Idee von dieſem Weſen aber war von der gewöhnlichen ſehr verſchieden. Er dachte es zwar, wie andere, als die Urſache aller Dinge, aber nicht als eine äußere, außer ſich wirkende und etwas hervorbringende, ſondern als eine immanente, innwohnende Urſache der Welt, als die einige und nothwendige, ewige Subſtanz, deren Eigenſchaften insgeſammt unter der unendlichen Ausdehnung und dem unendlichen Denken begriffen werden, von welcher alle einzelne, endliche Dinge nur verſchiedene, aber nothwendige Modifikationen ſind, in welcher alles Einzelne iſt und beſteht, welche wir nicht ſinnlich wahrnehmen, ſondern mit dem Verſtande anſchauen, in welcher Alles, auch die Ausdehnung und das Denken, Eins iſt, durch welche Alles, was möglich iſt, auch wirklich iſt und ſeyn muß.

Demnach gab Spinoza auch Gott für die einige freie Urſache aus, welche bloß durch ſich ſelbſt beſteht und wirkt, von niemanden gezwungen wird und bloß nach den Geſetzen ſeiner Natur handelt *). Er behauptete, daß in der ganzen Natur gar nichts Zufälliges ſey und geſchehe, ſondern daß Alles durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur beſtimmt werde, auf gewiſſe Weiſe zu ſeyn und zu

*) Ethic. (in Opp. posthum. Amst. 1677.) P. I. propos. 17.

wirken *). Daraus folgte von ſelbſt, daß die menſchliche Seele keinen freien Willen habe. Sie war ſelbſt nur eine Modification des göttlichen Denkens, alſo nicht die freie Urſache der Entſchlüſſe und Handlungen, ſondern immer von fremden Urſachen und zuletzt von der einigen freien Urſache aller Dinge abhängig **). Der Menſch glaubt zwar, frei handeln zu können, aber dieß kommt bloß daher, weil er oft die Urſachen nicht kennt, durch welche er nothwendig zu Handlungen beſtimmt wird ***). Man ſagt zwar, daß der Wille des Menſchen auch ſeinem Verſtande entgegen wollen und wirken könne, daß der Wille einen größeren Umfang habe, als der Verſtand, daß der Menſch es in ſeiner Macht habe, ſein Urtheil aufzuſchieben, daß alſo ſein Wille vom Verſtande unabhängig ſey, allein Verſtand und Wille iſt ganz einerlei, etwas begehren oder verabſcheuen heißt bloß etwas bejahen oder verneinen und das Aufſchieben des Urtheils iſt bloß die Vorſtellung, daß man etwas noch nicht deutlich eingeſehen habe und wie jede Vorſtellung ohne Freiheit †).

Spinoza, weit entfernt, von dieſer Lehre Schaden und Gefahr für die Sittlichkeit und Glückſeelig-

*) L. c. prop. 29.

**) P. II. prop. 48.

***) P. I. prop. 36. Append.

†) P. II. prop. 49. Ich will es hier nicht unternehmen, eine der dunkelſten Lehren Spinoza's, daß Verſtand und Willen einerlei ſeyen, aufzuklären.

keit zu ahnen, ſchreibt ihr ſelbſt einen mehrfachen praktiſchen Nutzen zu und zwar: 1) ſo fern ſie uns unterweiſet, daß wir bloß nach dem Winke Gottes handeln und der göttlichen Natur theilhaftig ſind und zwar um deſto mehr, je vollkommnere Handlungen wir verrichten und je beſſer wir Gott erkennen lernen. Dieſe Lehre beruhigt daher unſer Gemüth und unterrichtet uns zugleich, worinn unſere höchſte Glückſeeligkeit beſtehe, nämlich in der Erkenntniß Gottes, wodurch wir angetrieben werden, nur das zu thun, was die Liebe von uns fordert. Hieraus iſt zu erſehen, daß diejenigen von der wahren Schätzung der Tugend abweichen, welche von Gott erwarten, daß er ſie für dieſelbe belohnen werde, als wenn nicht die Tugend und der Dienſt Gottes ſchon an ſich ſelbſt Glückſeeligkeit und die höchſte Freiheit wäre. 2) Dieſe Lehre weißt uns an, Glück und Unglück mit Gelaſſenheit zu erwarten und zu ertragen und zwar deswegen, weil beides nach dem ewigen Rathſchluſſe Gottes mit derſelbigen Nothwendigkeit erfolgt, als aus dem Weſen des Dreiecks folgt, daß die drei Winkel deſſelben zwei rechten gleich ſeyen. 3) Dieſe Lehre weißt uns an, keinen Menſchen zu haſſen, zu verachten, zu verſpotten, zu beneiden, keinem zu zürnen, andern zu helfen, nicht aus weibiſchem Mitleiden, oder Partheilichkeit, ſondern bloß nach Anleitung der Vernunft, wie es Zeiten und Umſtände erfordern. 4) Dieſe Lehre befördert auch die Wohlfart des gemeinen Weſens, indem ſie Anleitung gibt, wie die Unterthanen regiert werden ſollen, nämlich ſo, daß ſie nicht als Knechte dienen, ſondern freiwillig das

Beſte thun. Nach allem dieſem aber kann man fragen, wie dann eine Lehre, nach welchem wir gar nicht frei wollen und handeln, uns zu irgend etwas antreiben, bewegen, anleiten, anweiſen könne, da doch nach derſelben all unſer Denken, Wollen und Handeln nur in nothwendigen Modificationen der einigen ewigen Subſtanz beſteht?

Wenn er die menſchliche Freiheit bei gewiſſen Behauptungen unvermerkt und gleichſam ohne Wiſſen und Willen vorausſetzt, so beſtimmt er von der anderen Seite gewiſſe moraliſche Begriffe, bei welchen andere ſie vorausſetzen, ſo, daß ſie dadurch aufgehoben wird. Das höchſte Gut d. h. die Tugend und Seeligkeit des Menſchen läßt er in der Erkenntniß und Liebe Gottes beſtehen und da ſollte man denken, daß der Menſch ſelbſt ſie durch eine freie, ſelbſtſtändige Thätigkeit erwerben oder doch etwas dabei thun könne, daß hier beſonders von eigener freier moraliſcher Liebe des Menſchen zu Gott die Rede ſey. Spinoza aber erklärt ſich ſo *): Gott liebt ſich ſelbſt mit einer unendlichen Liebe der Einſicht oder des Begriffs von ſich ſelbſt. Die Liebe der Seele gegen Gott nach der Einſicht oder Erkenntniß iſt die Liebe Gottes ſelbſt, nach welcher er ſich liebt, aber nicht ſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er durch das Weſen der menſchlichen Seele, unter dem Bilde der Ewigkeit betrachtet, erklärt werden kann d. i. die Liebe der Seele gegen Gott

*) P. V. prop. 35. 36.

nach der Erkenntniß iſt ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott ſich ſelbſt liebt. Dieſe Liebe der Seele muß zu dem Thun der Seele gerechnet werden, ſie iſt eine Handlung, nach welcher die Seele ſich ſelbſt anſchaut, mit dem Begriffe, daß Gott die Urſache davon ſey d. i. eine Handlung, nach welcher Gott, ſofern er durch die menſchliche Seele erklärt werden kann, ſich ſelbſt, mit dem damit verbundenen Begriffe von ſich, anſchaut. Hieraus folgt, daß Gott, ſofern er ſich ſelbſt liebt, auch zugleich die Menſchen liebt und daß die Liebe Gottes gegen die Menſchen und die Liebe der Menſchen gegen Gott einerlei iſt.

Spinoza ſprach oft von einem Handeln nach Vernunft, aber er verſtand darunter nichts anders, als dasjenige thun, was aus der Nothwendigkeit unſerer Natur folgt *). Da folgt wohl aus ſeinem Syſteme, daß alle unſere Handlungen vernünftig ſind, weil ſie alle nothwendig ſind. Allein er unterſcheidet doch zwiſchen vernünftigen und unvernünftigen Handlungen und Geſinnungen. Ich will dieß an einigen Beiſpielen zeigen. Wer nach Anleitung der Vernunft lebt, bemüht ſich, anderer Haß, Zorn, Verachtung gegen ihn mit Liebe und Edelmuth zu vergelten: denn die Affecten des Haſſes ſind böſe, der Vernünftige hütet ſich daher vor denſelben und ſucht auch andere davor zu bewahren, nicht den

*) Z. E. P. IV, prop. 69.

Haß durch Gegenhaß zu vermehren, ſondern durch Liebe zu tilgen *). Das **Mitleiden** iſt der Vernunft zuwider, es iſt eine Traurigkeit und daher an ſich böſe, es kann uns zwar antreiben und veranlaſſen, Unglücklichen zu helfen, allein dieß ſollen wir allein nach der Vorſchrift der Vernunft thun, wie wir überhaupt etwas, wovon wir gewiß wiſſen, daß es gut iſt, nur nach dem Antriebe der Vernunft thun können. Wer die gehörige Einſicht hat, daß alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgt und nach ewigen Naturgeſetzen geſchieht, wird nichts des Bedauerns werthes in der Welt antreffen, ſondern ſich beſtreben, nach Kräften Gutes zu thun und dabei fröhlich zu ſeyn. Dazu kommt, daß der, welcher leicht vom Mitleiden gerührt wird, oft etwas thut, was er nachher bereut, weil wir nichts nach dem Affecte thun, wovon wir gewiß wiſſen, daß es gut ſey und weil wir durch falſche Thränen leicht betrogen werden können **). Die **Demuth** iſt keine Tugend oder entſteht nicht aus der Vernunft. Sie iſt eine Traurigkeit, welche daraus entſteht, daß der Menſch ſein Unvermögen anſchaut. Sofern aber ein Menſch ſich ſelbſt nach der wahren Vernunft erkennt, ſo ſieht er ſein Weſen d. i. ſein Vermögen ein. Die Demuth entſteht alſo nicht aus einer wahren Anſchauung oder Vernunft ***). Auch die **Reue** iſt keine Tugend oder entſteht nicht aus der Vernunft. Sie iſt eine

*) P. IV. prop. 46.

**) P. IV. prop. 50.

***) L. c. prop. 54.

Traurigkeit mit dem Begriffe einer That, welche wir aus freier Entſchließung verrichtet zu haben meynen. Dieſe Meinung aber iſt irrig. Und wer eine That bereut, der ſchaut ſein Unvermögen an und läßt ſich durch die Traurigkeit überwinden. Weil übrigens die Menſchen ſelten nach der Vernunft leben, ſo ſtiften dieſe beiden Affecten, Demuth und Reue, eben ſo wie Hoffnung und Furcht mehr Nutzen, als Schaden. Wenn alſo gefehlt werden muß, ſo mag der Fehler lieber auf dieſer Seite geſchehen. Denn wenn alle ſchwache Menſchen hochmüthig wären, ſich keines Dings ſchämten und ſich vor nichts fürchteten, ſo könnte man ſie nicht zuſammenhalten und bändigen. Der Pöbel, welcher nichts fürchtet, wird andern fürchterlich. Daher hat man die Demuth, Reue und Furcht ſo ſehr angeprieſen. Und in der That können diejenigen, welche dieſen Affecten unterworfen ſind, weit leichter als andere geleitet und dahin gebracht werden, daß ſie endlich nach der Vorſchrift der Vernunft leben d. i. daß ſie zur Freiheit gelangen und in den Zuſtand der Seeligen kommen *).

Ueber das Gute und Böſe finden wir in dieſer Ethik folgende Erklärungen. Unter dem Guten ſind alle Gattungen der Freude nnd alle Dinge, welche zur Befriedigung unſerer Neigungen dienen, zu verſtehen, unter dem Böſen aber alle Arten der Traurigkeit. Wir Menſchen verlangen und begeh-

*) P. III. n. 27. IV. prop. 64.

ren keine Sache, weil wir ſie für gut erkennen, ſondern wir erkennen jede Sache deswegen für gut, weil wir ſie verlangen, weil wir Trieb und Begierde nach derſelben empfinden, weil wir nach ihr ſtreben. Eben ſo müſſen wir dasjenige bös nennen, was wir verabſcheuen. Jeder urtheilt nach ſeinem Affecte, was gut oder böſe, beſſer oder ſchlimmer ſey und daher ſind die Urtheile darüber ſo verſchieden *). Daher iſt auch der Gewiſſensbiß nur eine Traurigkeit, mit welcher der Begriff einer vergangenen, wider Verhoffen erfolgten Sache verknüpft iſt **).

Es wird doch wohl aus dem bisher Angeführten klar ſeyn, daß Spinoza alle ſittliche Ideen, Urtheile und Gefühle des Menſchen verwirrt, verkehrt, verdreht und verfälſcht und zwar auf eine Art, welche dem innerſten moraliſchen Bewußtſeyn widerſpricht und es empört. Man kann nichts mit dieſen Grundſätzen anfangen, im Leben und Sprechen keinen Gebrauch davon machen. Man hat nichts zu thun, als ſich gehen laſſen und wenn man es auch nicht thut, ſo muß man es. Es gibt gar keine Moralgeſetze für die Geſinnung und das Leben, die man aus Freiheit erfüllen oder unterlaſſen oder übertreten kann, keinen erworbenen ſittlichen Werth, kein Verdienſt, keine Schuld, keine moraliſche Gottheit und Weltregierung, keine Zwecke, kein abſolutes Gutes und Böſes. Spinoza ſagt zwar in dem berühmten 21. Briefe

*) P. III. prop. 9. 39.
**) P. III. n. 17.

an Oldenburg: "Durch die unvermeidliche Nothwendigkeit der Dinge werden weder die göttlichen, noch die menſchlichen Rechte oder Geſetze aufgehoben. Selbſt die Sittenregeln ſind doch gleich gut, göttlich und heilſam, mögen ſie nun die Geſtalt der Geſetze oder Rechte von Gott bekommen oder nicht. Und das Erfreuliche, welches aus der Tugend und Liebe Gottes folgt, iſt deswegen nicht mehr oder weniger zu wünſchen, mögen wir es nun von Gott, als unſerem Richter, erhalten oder mag es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur herfließen, gleichwie im Gegentheile das Uebel, welches aus böſen Handlungen und Affecten erfolgt, deswegen, weil es nothwendig erfolgt, nichts deſtoweniger zu fürchten iſt. Und endlich mögen wir dasjenige, was wir thun, nothwendiger oder zufälliger Weiſe thun, ſo werden wir dennoch immer durch Furcht oder Hoffnung dazu getrieben." Das iſt nun zwar richtig, daß es auch nach dem Spinoziſtiſchen Syſteme Geſetze, erfreuliche und traurige Folgen der Handlungen, einen Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen gibt, aber ſo wie alle Geſetze nur aus einer ewigen Nothwendigkeit entſtehen, ſo müſſen ſie auch nothwendig von den Menſchen erfüllt werden und ſo müſſen die Menſchen eben ſo nothwendig die erfreulichen oder traurigen Folgen derſelben empfinden. Die Geſetze mögen beſchaffen ſeyn, wie ſie wollen, ſie müſſen durch den Menſchen vollbracht werden. Einige Folgen der Handlungen ſind zu wünſchen und andere zu fürchten — aber gleichviel, der Menſch kann den einen ſo wenig als den anderen entgehen. Furcht oder

Hoffnung treibt ihn bei ſeinen Handlungen, aber er muß immer nothwendig ſo handeln, wie er handelt. Zwiſchen dem Guten und Böſen iſt nur ein Unterſchied wie zwiſchen Freudigkeit und Traurigkeit und alles wird nur dadurch gut, daß man es begehrt, und dadurch böſe, daß man es verabſcheut und daher wird bald das Gute bös, bald das Böſe gut. Es bleiben alſo nach dieſem Syſteme gewiſſe Unterſchiede in ſittlichen Dingen übrig, aber alles darinn iſt doch inſofern einerlei, ganz von gleichem Gehalte, als Alles abſolut nothwendig iſt und dabei durchaus keine menſchliche Freiheit Statt findet.

Unter den Briten und Schotten geſchah in dieſer Periode mehr für die Philoſophie der Moral, als unter Franzoſen und Niederländern. Sie drangen tiefer in die moraliſche Natur des Menſchen ein, entdeckten in derſelben neue oder doch vorher wenig beachtete Kräfte und philoſophirten über die Gründe des Sittlichen zugleich mit einem gründlichen, gemeinnützigen und milden Geiſte, ſo daß die Art ihres Philoſophirens über moraliſche Gegenſtände ſelbſt ein Ausdruck ihrer moraliſchen Grundſätze iſt. Sie ſuchten die Wiſſenſchaft weiter zu bringen und feſter zu gründen. Sie verſuchten es auf dem empiriſchen, rationellen und ſynkretiſtiſchen Wege, auf jedem wiederum in verſchiedener Art. Was die Diderot, Robinet, Mably in der herrſchenden Franzöſiſchen Moralphiloſophie verbeſſerten, das war aus Schriften der Briten und Schotten genommen und auch unter den Deutſchen haben die phi-

loſophiſch = ethiſchen Schriften jener Nationen großen Einfluß gewonnen.

Baco, ein Mann von eben ſo großem, originalem Geiſte, als umfaſſender Gelehrſamkeit, Welt- und Menſchenkenntniß, faßte den Entſchluß, eine gänzliche Umſchaffung und Verbeſſerung in den Wiſſenſchaften, beſonders der Philoſophie, zu bewirken. Er wollte ſelbſt zu dieſem Zwecke ein Werk unter dem Titel: Große Wiederherſtellung ſchreiben und machte den Plan deſſelben bekannt. Es ſollte ſechs Haupttheile umfaſſen. Der erſte Haupttheil deſſelben ſollte eine encyklopädiſche Eintheilung aller Wiſſenſchaften und der letzte unter anderem als den Schlußſtein des ganzen Gebäudes die active Wiſſenſchaft enthalten. Er hat dieſes Werk nicht ganz geliefert, wie denn auch für die Kräfte Eines Manns die Aufgabe zu ſchwer war. Er lieferte aber in ſeiner Schrift von der Würde und dem Wachsthum der Wiſſenſchaften noch mehr, als er im erſten Haupttheile verſprochen hatte und außerdem noch einen andern Haupttheil nämlich das Neue Organon oder die Lehre von der Erklärung der Natur. In der erſten Schrift enthüllte er die Urſachen des Stillſtands und der ſchlechten Beſchaffenheit der Wiſſenſchaften und gab die Mittel an, ſie weiter zu führen und zu vervollkommnen. Er wollte die ganze Philoſophie aus der Erfahrung und durch die Induction zu einem wiſſenſchaftlichen Ganzen verknüpft wiſſen. Er nannte zwar auch die Vernunft als ihre Quelle, allein er

verſtand darunter nur das logiſche Vermögen, den durch die Erfahrung gegebenen Stoff zu ordnen. Uns kommt es hier darauf an, in welches Verhältniß er die Ethik zu anderen Wiſſenſchaften ſtellte und wie er von ihren Quellen und Grundſätzen urtheilte. Er theilte die ganze Philoſophie in die Wiſſenſchaft: 1) von Gott, 2) von der Natur, wozu Phyſik und Metaphyſik gehört, 3) vom Menſchen ab. In der letzten unterſchied er wiederum die Lehre vom Körper, von der Seele des Menſchen und von der bürgerlichen Geſellſchaft. Zur Seelenlehre rechnete er auch Logik und Ethik. Der geoffenbarten, chriſtlichen Theologie wies er gar keine Stelle an ſeinem encyklopädiſchen Stammbaume an, er zählte ſie nicht zu den Wiſſenſchaften, er behauptete, daß ſie in das Gebiet der Inſpiration und höheren Erleuchtung gehöre. Dieß war nicht etwa Spott und Verachtung. Er ſprach mit der tiefſten Verehrung von der chriſtlichen Offenbarung, wie der ſtrengſte Supernaturaliſte. Daß es ihm damit voller Ernſt war, erſieht man auch aus ſeinem Urtheile über die philoſophiſche Theologie und Ethik. Er rechnete zwar beide zu den Wiſſenſchaften, zu den Theilen der Philoſophie, allein nur in einem ſehr eingeſchränkten Sinne. Er behauptete, daß die Philoſophie in der Lehre von Gott nur zur Widerlegung des Atheismus und in der Sittenlehre nur zu einigen ſchwachen und unvollſtändigen Begriffen von Tugend und Laſter theils durch Beobachtung der Naturgeſetze, theils durch das Gewiſſen, welches ein Funken und Reſt unſerer ehemali-

gen urſprünglichen Reinheit ſey, leite und mehr zur Widerlegung der Laſter, als zur vollſtändigen Belehrung von den Pflichten diene. Die chriſtliche Offenbarung erklärte er für die eigentliche Quelle der wahren und vollſtändigen Theologie, Religion und Moral. Dieſe Erkenntniß war nach ſeiner Vorſtellung nicht auf ein Wiſſen, ſondern auf einen Glauben, der ſich ſelbſt demjenigen unterwerfen müſſe, was mit der Vernunſt ſtreite, aber glaubwürdig bezeugt ſey und der über der Vernunft ſtehe, gegründet. Demnach ſetzte er die geoffenbarte Theologie und Moral über die philoſophiſche hinauf und geſtand der Vernunſt hier nur das Recht zu, die göttlichen Offenbarungen in den bibliſchen Büchern zu erklären und Folgerungen daraus zu ziehen. Er ſagte, daß Vorſchriften, wie die: "Liebet eure Feinde, thut wohl denen die euch haſſen, damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel ſeid, der über Gerechte und Ungerechte regnen läßt" über das Licht der Natur erhaben ſeyen und nicht bloß eine menſchliche, ſondern eine göttliche Stimme vernehmen laſſen, und daß die Philoſophie die Religion nicht begründen könne *). Er lieferte übrigens eine Reihe moraliſcher Aufſätze, in welchen er frei, treffend und eindringend über praktiſche Gegenſtände philoſophirte und in welchen man den Kenner der Schriften eines Seneca, Machiavelli und Montagne nicht verkennen kann **).

*) De dignitate et augmentis scientiar. L. III. c. 2. IX. c. 1.

**) The works of Baco — by M. Mallet. Lond. 1740. 4 Voll.

Thomas Hobbes war nicht bloß ein empiriſcher Philoſoph, wie Baco, ſondern er gieng noch weiter; er war Materialiſte, er nahm nichts als Körper und bewegende, lebendige Kräfte an. Er ſchrieb mitten unter politiſchen Stürmen und Revolutionen, die ſeiner ganzen Sinnes- und Denkart äuſerſt zuwider waren, er ſagte eben deswegen manches ſchneidender, als er es eigentlich meinte und wurde aus denſelben Gründen oft misverſtanden. Als Empiriker und Materialiſt verwüſtete er ſich das Gebiet der Moral. Alle Vorſtellungen, Empfindungen, Neigungen und Affecten erklärte er aus Bewegungen und ihren Geſetzen *). Gut und übel nannte er nur das, was dem Menſchen Vergnügen oder Misvergnügen macht und bemerkte dabei, daß, da die Menſchen in Anſehung ihrer Organiſation verſchieden ſind, ſie auch in der Beſtimmung und Unterſuchung des Guten und Uebeln ins Unendliche abweichen. Einen Endzweck des Menſchen leugnete er gänzlich ab, weil der Menſch nie ſeine Bedürfniſſe und Neigungen vollkommen befriedigen könne. Dem menſchlichen Willen ſprach er, wie man aus ſeinem Materialismus vermuthen kann, alle Freiheit gänzlich ab, er nahm nur eine äußere Freiheit an, ſofern nämlich die äußeren Hinderniſſe einer Handlung abweſend ſeyn können. Er gab zwar zu, daß Ueberlegungen vor einer Handlung vorhergehen können, allein er ver-

*) Tennemann X. 99 ff. ſtellt ſeine Theorie von der bewegenden Kraft in Beziehung auf den Menſchen im Zuſammenhange dar.

ſtand darunter nur die abwechſelnde Betrachtung ihrer angenehmen und unangenehmen Folgen und ließ den Willen, zu handeln, ſo oder anders zu handeln oder die Handlung zu unterlaſſen, durch nöthigende Urſachen entſtehen *). Er hatte, wie es leicht unter den Greueln politiſcher Stürme zu geſchehen pflegt, eine ſehr niedrige Meinung von der menſchlichen Natur gefaßt und damit ſtimmte auch ſeine Philoſophie überein. Ideen waren derſelben ganz fremd und ihm auch aus politiſchen Gründen verdächtig. Die Vernunft, welche er dem Menſchen zuſchrieb, war bloß ein logiſches Vermögen, zu analyſiren, zu verbinden, zu ordnen, und hatte auch in moraliſchen Dingen nichts zu beſtimmen und vorzuſchreiben. Er ſprach zwar von einem Vernunftgeſetz, welches ihm einerlei mit dem Natur- und Moral-Geſetz war, allein er verſtand darunter nur das Geſetz der Selbſterhaltung und Selbſtliebe und war der Meinung, daß die Menſchen ſo ſelbſtſüchtig und feindſeelig und ſo ſehr Sclaven ihrer Affecten und Leidenſchaften ſeyen, daß nur die bürgerliche Geſellſchaft und die unumſchränkte Monarchie im Stande ſey, einen Zuſtand des Rechts, der Ordnung und des Friedens und der Sicherheit unter ihnen hervorzubringen, ein Geſetz unter ihnen geltend zu machen und die wohlwollenden und geſelligen Triebe, welche allerdings in der menſchlichen Natur liegen, zu entwickeln.

*) Tennemann a. O. 101 — 107. ſtellt auch den Hobbeſiſchen Determinismus in Verbindung mit ſeiner Bewegungstheorie vor.

Deswegen war ihm auch das Oberhaupt des Staats heilig und unverletzlich, es konnte den Unterthanen kein Unrecht thun und ſein Geſetz machte ihr Gewiſſen aus. Hobbeſens Syſtem entſtand zunächſt aus dem Beſtreben, die Philoſophie zu verbeſſern, zu vereinfachen, auf ein kleineres Gebiet zu beſchränken und gewiſſer zu machen. Dieß glaubte er am beſten dadurch zu erreichen, daß er ſie bloß auf die Kenntniß der Körperwelt beſchränkte, alles Ueberſinnliche von ihr ausſchloß und als leere, grundloſe Einbildung betrachtete. Dennoch ſprach er viel von Religion, ließ ſie aber gar nicht auf Philoſophie und Vernunft, ſondern auf einen Glauben beruhen, deſſen Gegenſtand die hiſtoriſche Offenbarung und welcher ſelbſt übernatürlich von Gott gewirkt werde. Dem Regenten ſchrieb er auch das Recht zu, zu beſtimmen, was im Staate von göttlichen Dingen geglaubt und gelehrt werden ſoll, jedoch mit der Einſchränkung, daß er ſich darinn nach dem Worte Gottes richten und auf das Beſte des Staats ſehen müſſe. Er betrachtete den Regenten als ein heiliges Werkzeug, deſſen ſich Gott bediene, um Anordnungen in Sachen der Religion und Sittlichkeit zu machen. Was man Religion und Sittlichkeit nennt ließ er von Gott durch Offenbarung und den Regenten ausſließen *).

---

*) Elementa philosophica de cive. Paris 1644. Humane nature or the fundamental elements of policy Lond. 1650. De corpore politico or the elements of law moral and political. Lond. 1659. Dieſe beiden Schriften ſind mit einer Abhandlung über Freiheit

Wider dieſe Grundſätze trat Cumberland öffentlich auf. Er verdient um deſto mehr Aufmerkſamkeit, da er nicht nur Hobbeſen beſtritt und ihm innere Widerſprüche in ſeinem Syſteme nachwies, ſondern auch das Princip des allgemeinen Wohlwollens, durch deſſen Vertheidigung und weitere Ausführung nachher Hutcheſon und Hume noch berühmter wurden, als er, zuerſt als höchſtes aufſtellte. Er handelte in ſeinem hiehergehörigen Werke *) in acht Abſchnitten von der Natur der Dinge, von der menſchlichen Natur und der richtigen Vernunft, von dem natürlichen Gute, von den praktiſchen Geboten, vom Geſetze der Natur und deſſen Verpflichtung, vom Urſprunge der Oberherrſchaft und der moraliſchen Tugenden, und zog zuletzt noch in einem beſonderen Abſchnitte Folgerungen, die bürgerliche Geſellſchaft und Geſetzgebung betreffend.

Dieſes Buch iſt nicht ſo geſchrieben, daß es leicht wäre, deſſen weſentlichen Inhalt, ſo weit er hieher

und Nothwendigkeit zuſammen gedruckt unter dem Titel erſchienen: Hobbes Tripos in three discourses 3. ed. Lond. 1684. Leviathan or the matter, form and authority of government. Lond. 1651.

*) De legibus naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa capita, ordo, promulgatio et obligatio e rerum natura investigantur; quin etiam elementa philosophiae Hobbianae cum moralis tum civilis considerantur et refutantur Londin. 1671. ed. 2. 1683.

gehört, kurz, deutlich und geordnet darzuſtellen. Die Schreibart iſt oft ſehr vernachläſſigt, dunkel und ſchwerfällig *), der Wiederhohlungen ſind viele. Uebrigens iſt das Werk tief, gründlich, ernſt und in ſeinen Lehren ſtrenge zuſammenhängend **).

Denjenigen, welchen ſich Cumberland zum Gegner gewählt hat, faßt er ſcharf in die Augen und überlegt vorher wohl, auf welche Art und Weiſe der Angriff auf ihn gemacht werden muß, um ſich einen glücklichen Erfolg verſprechen zu können. Hobbes ſuchte die Philoſophie dadurch zur Gewisheit zu bringen, daß er ſie bloß in Phyſiologie oder Phyſik verwandelte und darauf beſchränkte und daß er dieſelbe Methode in derſelben anwandte, die man in der Mathematik zu gebrauchen pflegte und namentlich

*) Der Verfaſſer ſagt ſelbſt Prolegom. §. 29. De re admodum solliciti fuimus, de verbis nimis incuriosi. Scripsimus haec raptim et per intervalla, qualia quidem nobis permitterent saepiuscule vacillans corporis valetudo et sacrae functionis curae gravissimae.

**) L. c. 30. Certum est, quod si quid aut roboris aut formae in hoc ingenii nostri foetu, illud e firmo partium omnium inter se nexu aptaque singularum proportione tam ad proprium, quam ad communem finem consurgit. Nusquam in ejus facie conspicies floridos rhetorum colores, nec in eo videbis nitentes et ludibundos oculos volatilis ingenii indices, sed ad naturalis philosophiae studium, ad morum gravitatem et ad cultum severiorum musarum totus est compositus, ac si illico natus fuisset senex. —

Euclides in der Geometrie anwandte. Im Grunde beſchränkte er alles menſchliche Wiſſen auf Phyſik und Mathematik. Cumberland ſuchte ſeine Methode in der Erklärung und Anwendung ſeines Princips der mathematiſchen zu verähnlichen und zu zeigen, daß die Ethik und Religionslehre durch Mathematik und Phyſik nicht aufgehoben, ſondern vielmehr beſtätiget werde. Eine beſtimmte phyſiſche Hypotheſe über das Weltſyſtem nahm er dabei nicht an, ſondern ſtellte es dem Leſer frei, jede anzunehmen, wenn ſie anders überhaupt Eine höchſte Urſache der Welt zugebe, welches ja auch Fataliſten und Materaliſten zu thun pflegten *).

*) Ostenditur etiam methodus, qua dictamina de effectis benevolentiae universalis actuumque sub ea contentorum reducantur ad idoneam similitudinem cum propositionibus matheseos universalis de effectis computationis mathematicae, qua omnes quantitates inter se conferuntur. Content. p. 1. Visum est operae pretium ostendere, pietatis et moralis philosophiae fundamenta a mathesi et physiologia, quae illi innititur, non convelli, sed confirmari, adeoque physiologos illos, qui Mechanices armis praecepta morum evertere conantur, suis armis oppugnari posse et debellari. Ab hypothesi qualibet physica de mundi systemate consulto abstinui, quoniam, salvo fine nostro, liceat lectori, quamcunque libuerit, sumere hypothesin, modo talis sit, quae ex ordine inter causas phaenomenorum naturales nos deducat ad primam. Respexi tamen aliquando ad hypothesin mechanicam, cujus specimen nobis dedit ingeniosissimus Cartesius, quoniam via brevis-

Er nimmt an und ſucht es zu beweiſen, daß die Naturgeſetze die Fundamente der ganzen Moral und Politik ſind. Er findet, daß ſie auf zweierlei Art unterſucht und erwieſen werden können und zwar: 1) aus ihren Wirkungen. Dahin gehört es, wenn Grotius die Exiſtenz und die Kräfte dieſer Geſetze aus der Uebereinſtimmung der Meinungen, Sitten und Geſetze wo nicht aller, doch der geſitteten Völker ableitet. Er ſelbſt wählt dieſen Weg nicht, allein er behauptet doch, daß er nicht ganz trüglich und unnütz ſey und vertheidigt ihn ſelbſt wider die Einwürfe, die man dagegen machen kann. Der 2) Weg beſteht darinn, daß man die Urſachen, aus welchen die Naturgeſetze entſpringen und durch welche ihre Kenntniß unſerem Gemüthe eingedrückt wird, erforſcht und ſie auf dieſe Art beweißt. Dieſen Weg wählt er ſelbſt und behauptet, daß er zu einer vollſtändigeren und ſichereren Einſicht leite, als der erſte. In der Reihe dieſer Urſachen erhebt er ſich zuletzt zur höchſten Urſache und läßt durch ſie den Moralgeſetzen durch Belohnungen und Strafen Autorität und Sanction ertheilen. Die Lehre von den angeborenen Ideen der Moralgeſetze laßt er auf der Seite liegen. Er geſteht, daß er auf dieſem Wege nicht zur Kenntniß der Moralgeſetze habe gelangen können und findet es nicht gerathen, die ganze Moral auf eine Hypotheſe zu bauen, welche man den Epikuräern, wider welche er vorzüglich ſtreite, nie

---

sima ad primum nos deducit motorem et ab adversariis plerumque admittitur. Proleg. §. 29.

beweiſen könne. Er beſtreitet ſie jedoch auch nicht, weil ſie der Frömmigkeit und den guten Sitten nützlich ſeyn könne und weil es nicht unmöglich ſey, daß dieſe Ideen mit uns geboren und uns dennoch von außen aufs neue eingedrückt werden. Aus denſelbigen Gründen, aus welchen er in ſeiner Unterſuchung keine angeborene moraliſche Geſetze vorausſetzen zu dürfen glaubte, glaubte er auch in derſelben nicht ohne Beweis vorausſetzen zu dürfen, daß dieſe Ideen von Ewigkeit her in dem göttlichen Verſtande exiſtirt haben. Er hielt es vielmehr für nothwendig, von demjenigen anzufangen, was durch die Empfindung und tägliche Erfahrung erkannt wird und daraus zu erweiſen, daß gewiſſe unabänderlich wahre, praktiſche Sätze unſerem Gemüthe durch die Natur der Dinge, welche beſtändig von der erſten Urſache beſtimmt wird, eingedrückt werden, und daß in eben dieſe Sätze auch die Ankündigung göttlicher Belohnungen und Strafen für die Erfüllung oder Uebertretung der Geſetze nach der Einrichtung der Natur mit eingeſchloſſen ſey. Eben dieſe Sätze nannte er Geſetze. Nachdem er alſo angenommen hat, daß die Kenntniß dieſer Geſetze und eine ihnen gemäße Praxis die natürliche Vollkommenheit oder der glückſeeligſte Zuſtand unſerer vernünftigen Natur ſey, ſo ſchloß er, daß eine dieſer Kenntniß und Praxis analoge, aber weit erhabenere Vollkommenheit nothwendig in der erſten Urſache ſeyn müſſe, aus welcher

ſowohl jene Vollkommenheit der Menſchen, als die weiſeſte Einrichtung der Auſſendinge zur gemeinſchaftlichen Erhaltung und Vollkommenheit des ganzen Syſtems entſpringt. Es war ihm gewiß, daß wir erſt erkennen müſſen, was Gerechtigkeit ſey und in welcher Geſetze Erfüllung ſie beſtehe, ehe wir deutlich wiſſen können, daß Gott Gerechtigkeit zuzuſchreiben ſey und daß wir ſie als ein Muſter anzuſchauen haben. Er behauptete, daß wir Gott nicht durch eine unmittelbare Anſchauung ſeiner Vollkommenheiten erkennen, ſondern aus ſeinen Wirkungen, die wir durch Empfindung und Erfahrung kennen lernen, und daß es unſicher ſey, ihm Eigenſchaften anzudichten, die uns nicht anderswoher ſchon bekannt ſind. Vorausgeſetzt wurden von ihm die ausgemachten Lehren der Phyſik, ſo wie auch die Sätze, daß alle natürliche, nothwendige Bewegungen der Körper, welche ohne Dazwiſchenkunſt der menſchlichen Freiheit vorgehen, vom Willen der erſten Urſache herkommen und daß auch jede Bewegung, die unſeren Organen eingedrückt und wodurch unſere Seele angetrieben wird, die Dinge zu erkennen und Urtheile über ſie zu fällen, eine ganz natürliche Wirkung ſey und durch untergeordnete Mittelurſachen der erſten Urſache ihren Urſprung verdanke. Daraus ſchloß er, daß Gott durch dieſe Bewegungen die Kenntniſſe oder Bilder aller Dinge in unſerem Gemüthe habe abbilden, dadurch Vorſtellungen in uns habe hervorbringen und uns antreiben wollen, ſie zu vergleichen und zu verbinden und wahre Sätze von den vorgeſtellten Dingen zu bilden *).

*) L. c. §. 1—8.

Alle Sätze nun, welche Naturgeſetze ausdrücken, begriff er unter einem einzigen, allgemeinſten und zwar unter folgendem: Das möglichſte Beſtreben, das allgemeine Beſte des Syſtems aller vernünftigen Weſen zu befördern, dient zum Beſten der Theile, in welchem auch unſere Glückſeeligkeit enthalten iſt *). Er ſucht in ſeinem Buche dieſen Satz aus der Natur abzuleiten, ihn als ein praktiſches Geſetz zu rechtfertigen und aus demſelben andere untergeordnete Geſetze zu deduciren. Wie er dieß thut, iſt jetzt in möglichſter Kürze zu zeigen.

Die einzelnen Begriffe, welche in jenem allgemeinen Satze liegen, erkennen wir theils durch inneres Gefühl und Bewußtſeyn, theils durch äußere Erfahrung. Was Wohlwollen, was Vernunft, was ein vernünftiges Weſen ſey, erkennen wir

*) Studium, quoad possumus, communis boni totius systematis agentium rationalium conducit, quantum in nobis est, ad bonum singularum ejus partium, quo nostra velut partis unius continetur felicitas Prol. §. 9. Anderswo, nämlich cap. 1. §. 4. wird der Satz ſo ausgedrückt: Benevolentia maxima singulorum agentium rationalium erga omnes statum constituit singulorum, omniumque benevolorum, quantum fieri ab ipsis potest, felicissimum, et ad statum eorum, quem possunt assequi, felicissimum necessario requiritur. Proinde commune bonum erit summa lex.

auf die erſte Art, welches die Güter ſeyen, die das Wohlwollen austheilt und daß es außer uns noch andere vernünftige Weſen gebe, auf die zweite: Den Begriff von der Glückſeeligkeit ſchöpfen wir theils aus uns ſelbſt, theils aus äußerer Erfahrung.

Die Verbindung der Begriffe, aus welchen jener allgemeine Satz beſteht, iſt klar. Es gibt keine größere Kraft in den Menſchen, wodurch ſie ſich und anderen den Inbegriff aller Güter verſchaffen können, als den Willen, ihre eigene und fremde Glückſeeligkeit in Verbindung zu befördern. Die Glückſeeligkeit der Einzelnen kann von der des Ganzen nicht getrennt werden. Der Menſch muß, um nicht in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu gerathen, gegen andere Weſen ſeiner Art eben ſo handeln, wie gegen ſich ſelbſt, alſo die Glückſeeligkeit anderer eben ſo wohl befördern, als ſeine eigene. Durch das Gefühl des Wohlwollens ſelbſt wird die eigene Glückſeeligkeit erhöht. Und wenn man Glückſeeligkeit ſucht, ſo muß man andere vernünftige Weſen, von welchen ſie zum Theil abhängt, Gott und die Menſchen nicht vernachläſſigen, noch weniger wider ſich reitzen. Die Natur ſelbſt leitet uns zum allgemeinen Wohlwollen an. Sie macht uns mit mancherlei Gütern bekannt, welche vielen gemeinſchaftlich ſind und von welchen einige in unſerer Macht ſtehen, andere unſere Kräfte überſteigen. Ein Menſch bedarf immer des Wohlwollens anderer zu ſeiner Erhaltung und Zufriedenheit. Das Wohlwollen kann oft den wohlthätigſten Einfluß auf ſehr viele Menſchen haben und verſchafft uns wiederum

das Wohlwollen anderer. Eine tiefere philoſophiſche Erforſchung der natürlichen Urſachen, welche ihre Wirkungen hervorbringen, verſchafft uns auch eine deutliche Kenntniß ſolcher Güter, welche nicht nur Einem, ſondern mehreren nützen *).

In der menſchlichen Natur liegen Kräfte, welche die Menſchen fähiger zur Gemeinſchaft mit Gott und ihren Mitmenſchen machen, als andere lebende Weſen. Die Vernunft iſt das Vermögen die Principien der Wahrheit aufzuſtellen und Schlüſſe aus denſelben zu ziehen. Ihre Urtheile ſind immer der wirklichen Beſchaffenheit der Gegenſtände gemäß. Vorſchriften der praktiſchen Vernunft ſind ſolche Sätze, durch welche entweder ein Zweck oder Mittel dazu angezeigt werden. Die praktiſche Vernunft heißt nur alsdann die richtige, wenn ſie wahr, oder ſo, wie ſich die Sache wirklich verhält, in ſolchen Sätzen verfährt, die beſtimmen, welches der beſte, nothwendige Zweck ſey und welches die beſte Mittel ſeyen oder, was einerlei iſt, welche der Wahrheit gemäß angibt, was für Wirkungen unſers Willens und Entſchluſſes uns und andere am glückſeeligſten machen und wie wir dieſe Wirkungen am ſicherſten hervorbringen können. Daraus folgt auch, daß vernünftige Handlungen gleichförmig und übereinſtimmend bei allen Menſchen ſeyn müſſen: denn das bringt der Begriff eines wahren Satzes und Urtheils mit ſich. Es muß alſo jeder, der ſich der richtigen

*) L. c. cap. I. beſonders §. 4—10. 16—19.

Vernunft bedient, im Urtheilen und Begehren mit allen andern übereinſtimmen, welche gleichfalls nach der richtigen Vernunft von demſelben Gegenſtande urtheilen. Der Menſch beſitzt auch ein Vermögen, zu abſtrahiren und allgemeine Begriffe zu bilden, indem er die zufälligen Verſchiedenheiten der Dinge bei Seite liegen läßt. Das iſt ein großes Hülfsmittel für das Gedächtniß, für die daraus fließende Klugheit und die damit verknüpfte Tugend, für jede Handlung und Fertigkeit, wodurch das menſchliche Leben geziert und beglückt wird. Auf dieſe Art werden Wiſſenſchaften und namentlich die Ethik gebildet und allgemeine Regeln für die menſchlichen Handlungen aufgeſtellt. Der Menſch beſitzt ein Vermögen, durch die Sprache und andere Zeichen ſich der allgemeinen und beſonderen Begriffe leichter zu erinnern und ſie anderen Menſchen zu erkennen zu geben. Er hat das Vermögen, ſo wie die Dinge überhaupt, alſo auch die Güter miteinander zu vergleichen, eine beſtimmte Ordnung des Lebens zu beobachten oder einzuführen, Geſellſchaften zu ſtiften und dem allgemeinen Beſten gemäß einzurichten *). Auch die Betrachtung unſers Körpers führt darauf, daß wir das allgemeine Wohl und ihm untergeordnet unſer eigenes ſuchen ſollen. Unſere Körper ſind Theile des Syſtems der Welt, welches vom erſten Beweger abhängt und deſſen Theile durch wechſelſeitige Bewegungen verbunden und einander ſubordinirt ſind, und zwar zur Erhaltung des Ganzen. Der Menſch hat

*) L. c. cap. 2. §. 4—12.

mit anderen Thieren die natürliche Liebe zu ſeines-gleichen, den Trieb ſich fortzupflanzen und für die Kinder zu ſorgen, gemein, welcher Trieb übrigens bei den Menſchen ſtärker iſt, als bei den Thieren. Der menſchliche Körper iſt für die Geſellſchaft gebildet, beſonders das Angeſicht und die Hände. In dem Menſchen ſind Seele und Körper vereint; ſie bilden eine Geſellſchaft und dadurch wird der Menſch zum Erkennen und Begehren eines mehreren Naturen gemeinſchaftlichen Guts, ſo wie einer äußeren Geſellſchaft und Regierung geleitet. Der Körper ſoll der Seele gehorchen und durch dieſe Idee oder durch dieß Muſter einer inneren Policei werden wir beſtändig erinnert, wie verſchiedene Dinge, wegen der wechſelſeitigen Hülfe, die ſie ſich leiſten, als Ein Aggregat zu betrachten ſind, wie nothwendig es ſey, daß die Theile und Kräfte unſerer Natur durch einander beſtimmt werden, wie nützlich die Ordnung unter den Theilen, wie nothwendig ein geordnetes Zuſammenwirken mehrerer Urſachen zu ſolchen Wirkungen, die unſerer Natur angenehm ſind, ſey, wie nützlich die wechſelſeitigen Pflichten der Theile ſeyen und wie verderblich ihre Trennung ſey, welche den natürlichen Tod droht *).

Gut iſt, was die Kräfte irgend eines Weſens oder mehrerer erhält oder vermehrt und vervollkommnet. Das moraliſche Gut kommt nur den Handlungen und Fertigkeiten vernünftiger Weſen zu. Wir

*) L. c. §. 16—30.

halten es nicht deswegen für gut, weil wir es begehren, ſondern wir begehren es, weil wir vorher geurtheilt haben, daß es gut ſey. Die Vernunft erforſcht die Natur und beſtimmt, was gut ſey. Es iſt höchſt wichtig, den Begriff des Guten feſt und unerſchüttert zu erhalten, weil ſonſt alle Erkenntniß unſerer Glückſeeligkeit, die unſer höchſtes Gut iſt, der Naturgeſetze, der Tugend u. ſ. w. ungewiß und wankend wird *).

Praktiſche Gebote (dictamina) ſind Sätze, welche die Verbindung menſchlicher Handlungen mit ihren Wirkungen ausdrücken. Die Handlungen ſind die Urſachen, das gemeine Beſte iſt die Wirkung **).

Das Naturgeſetz überhaupt iſt ein Satz, welcher die Handlungen in ſich begreift, die das allgemeine Beſte bewirken, deren Ausübung Belohnungen und deren Unterlaſſung oder Uebertretung Strafen folgen. Die Verbindlichkeit iſt der Wille des Geſetzgebers, der mit ſeinem Geſetze Belohnungen und Strafen verknüpft. Die Belohnungen beſtehen vornehmlich in der inneren Glückſeeligkeit. Der ſeeligſte Zuſtand des Gemüths entſpringt aus der eifrigſten und thätigſten Uebung und der innigſten Empfindung des allgemeinen Wohlwollens und dieſen Zweck will Gott und belohnt die Menſchen, welche mit ihm dahin wirken und beſtraft diejenigen, die ſich

---

*) L. c. cap. 3.

**) L. c. cap. 4.

demſelben widerſetzen. Die bürgerlichen Geſellſchaften werden aus Sorge für das allgemeine Beſte geſtiftet und alle Vortheile und Zierden derſelben gehören zu den Belohnungen dieſer Sorgfalt. Aus allem dieſem folgt, daß Gott wolle, daß alle Menſchen das gemeine Beſte befördern. Man kann dieß in folgenden Syllogismus bringen: Die höchſte vernünftige Urſache aller Dinge hat den Menſchen deutlich angezeigt, daß gewiſſe Handlungen zur Erreichung des ihnen nothwendigen Zwecks erfordert werden, hat ſie alſo zu denſelben verpflichtet oder ihnen dieſelbe geboten. Nun aber ſind die Dinge durch den Willen Gottes ſo eingerichtet, daß den Menſchen deutlich angezeigt wird, das Streben nach dem allgemeinen Beſten ſey das Mittel zur Erreichung ihres Zwecks, der Glückſeeligkeit. Folglich wollte Gott die Menſchen zu dieſem Streben verpflichten oder er gebietet ihnen das allgemeine Wohlwollen als die Summe der Naturgeſetze. Der Menſch ſoll ſeine eigene Glückſeeligkeit der allgemeinen nicht vorziehen, dieſe ſoll ſein Hauptzweck ſeyn und nur unter dieſer Bedingung ſoll er ſeine eigene Glückſeeligkeit befördern *).

Enthalten ſind im Naturgeſetze alle einzelne Geſetze, welche das Wohl der Völker, Staaten, Familien, Freunde und anderer Menſchen, ſo wie die Ehre Gottes betreffen, und alle Tugenden **). Die Verpflichtung zu den Tugenden fließt bloß dar-

*) L. c. cap. 5. §. 2. 12 — 17. 44. 46.

**) L. c. cap. 6.

aus her, weil ſie durch das Naturgeſetz geboten ſind *).

Das allgemeine Wohlwollen, wozu uns die Natur auf alle Weiſe anleitet, iſt es alſo, womit die Ethik anheben muß. Von da erhebt ſie ſich zu Gott, welcher den Menſchen durch die Natur dieß Wohlwollen als Mittel zur allgemeinen Glückſeeligkeit geboten und dem Naturgeſetze durch Belohnungen und Strafen ſeine Sanction ertheilt hat. Das Wohlwollen gegen Gott ſchließt dieſer Schriftſteller oft mit ein, ohne jedoch zu fühlen, daß dieſer Begriff auf Gott nicht paßt und nirgends zeigt er deutlich und beſtimmt, wie die Pflichten und Tugenden, die ſich auf Gott beziehen, im Geſetze des allgemeinen Wohlwollens enthalten ſeyen. Und er hat überall die Pflichten nicht vollſtändig und conſequent aus ſeinem Principe ableiten können. Immer aber hat er ungemein viel Treffendes wider Hobbeſens Lehren geſagt und wenn dieſer ſich die Menſchen im Stande der Natur feindſeelig und in einem allgemeinen Kriege begriffen dachte, und behauptete, daß nur die bürgerliche Geſellſchaft und die Gewalt eines Einigen Friede, Ordnung und Geſelligkeit hervorbringen könne, ſo lehrte dagegen Cumberland, daß die Natur in beiden Zuſtänden den Menſchen zum allgemeinen Wohlwollen anleite.

Der eben ſo geiſtreiche als gelehrte Cudworth

*) L. c. c. 8.

griff Hobbesen mit anderen Waffen an, als Cumberland. Er blieb auch nicht bloß bei dieſem Gegner ſtehen, ſondern beſtritt noch andere, welche durch ihre Lehre die Sittlichkeit entweder ganz aufhoben oder auf falſche Principien bauten. Er ſchrieb ein Intellectualſyſtem des Univerſums *). Die Grundlage deſſelben iſt Plato's Ideenlehre, nach welcher wir die wahre Natur, das Weſen und den Zuſammenhang der Dinge nicht durch die Erfahrung und die Sinne, ſondern à priori durch Vernunftideen erkennen. Dieſe Ideen ſind uns angeboren, von Gott eingedrückt, Abbildungen der Urideen, nach welchen Gott die Welt eingerichtet hat. Die Sinnenwelt iſt zwar nach dieſen Ideen gebildet, aber unſere Sinne geben uns nur einen Schein derſelben zu erkennen, nur durch die Ideen erkennen wir das wahre Weſen derſelben. Eben ſo erkennen wir auch nur durch Ideen die Natur des Sittlichen. So weit dieß Werk noch von Cudworth ſelbſt herausgegeben war, enthielt es nur eine Beſtreitung des Atheismus und eine Vertheidigung des Daſeyns Gottes. Beides wurde mit ſo viel Aufwand von Gelehrſamkeit und Nachdenken geleiſtet, als vorher wohl kaum geſchehen war. Dieſer Schriftſteller wollte aber in einem anderen Theile dieſes Werks die Sache der Sittlichkeit wider die Antimoraliſten vertheidigen und ihre wahren

---

*) The true intellectual system of the universe. Lond. 1678. edit. 2. 1743. 2 Voll. Lateiniſch von Mosheim mit Anmerkungen. Jen. 1733. ed. 2. emendat. Lugd. Bat. 1773. 2 Voll.

Grundſätze aufſtellen. Ein dahin gehöriger Tractat von ihm iſt nach ſeinem Tode erſchienen *).

In dieſer Schrift zeigte er, daß die ſittlichen Begriffe weder in der Erfahrung, noch in der bürgerlichen Geſetzgebung, noch in irgend einem Willen, auch nicht in dem göttlichen, ſondern bloß in den Ideen ihren Grund und Urſprung haben, und zwar auf folgende Art. Die ſittlichen Begriffe gehören zu den einfachen, allgemeinen, bloß denkbaren, nothwendigen, unwandelbaren. Solche Begriffe können wir aber ſchlechterdings nicht aus ſinnlichen Erfahrungen und Thatſachen hernehmen, die immer nur Einzelnes und Veränderliches darbieten, ſondern nur aus unſerer Vernunft. Auch aus den in der Zeit entſtandenen, ſo ſehr von einander abweichenden, veränderlichen und vergänglichen bürgerlichen Verfaſſungen und Geſellſchaften können daher die ſittlichen Begriffe nicht entſprungen ſeyn. Sie können auch in keinem Willen ihren Grund haben. Der Wille überhaupt iſt etwas Blindes, Unbeſtimmtes, Zufälliges, er hat keinen Inhalt und kann keine Regel abgeben. So iſt auch der Wille Gottes, bloß als Wille gedacht. Ueber ſeinem Willen und ſeiner Weisheit ſteht das Moraliſchgute an ſich, die moraliſche Vollkommenheit,

*) Treatise concerning eternal and immutable morality. Lond. 1731. Mosheim hat dieſe Schrift mit überſetzt und geliefert in der 2. Ausg. der Lateiniſchen Ueberſetzung des Syſtems.

welche ſeinen Willen beſtimmt und zu einem guten macht. Wollte man das Gute von ſeinem Willen abhängig machen, ſo würde es etwas Willkührliches werden, ſo würde die Natur des Guten zerſtört werden. Das Gute iſt ſeiner Natur nach gut und ewig wahr und kann auch von Gott nur als ſolches erkannt werden. Seine Weisheit iſt die Wiſſenſchaft des ewig Wahren und daher auch des Guten. Alle Wiſſenſchaft, alle wahre Erkenntniß, die wir Menſchen beſitzen, iſt nur eine Theilnehmung an der göttlichen ewigen, unveränderlichen Weisheit; eben ſo iſt es auch mit unſerer Erkenntniß des Guten. In der göttlichen Vernunft ſind die nothwendigen und ewigen Ideen des Abſolutguten wirklich vorhanden, eben dieſe Ideen ſind den geſchaffenen Geiſtern von ihm eingedrückt und nur dadurch, daß ſie dieſe Ideen in ſich enthüllen, gelangen ſie zur wahren moraliſchen Erkenntniß. Man hat geſagt, bei Cudworth ſey die moraliſche Güte (bonitas moralis) ein für ſich beſtehendes, idealiſches, myſtiſches Weſen in der Gottheit oder dieſe Güte ſey der Grund der Sittlichkeit, die auf eine myſtiſche Art als objectiv exiſtirend vorgeſtellt werde *). Allein der Sinn des Engliſchen Weiſen war ohnezweifel nicht der, daß dieſe Güte ein für ſich beſtehendes Weſen ſey, ſondern nur, daß ſie in der Gottheit vor ſeiner Weisheit und ſeinem Willen gedacht werden müſſe, daß ſeine Weisheit das ewige, abſolute Gute wiſſe und ſeinen Willen beſtimme, daß aber das Gute ſelbſt

*) Buhle Lehrbuch der Geſch. der Philoſ. VI, 2, 822 f.

nicht für ſich, ſondern in der Gottheit beſtehe *). So begründete Cudworth eine Platoniſche Schule unter den Engliſchen Moralphiloſophen, welche aber nie ſo viele Anhänger zählte, als die Cumberlandiſche.

Heinrich More, ein Freund und College von Cudworth, vertheidigte eben ſo, wie er, die Religion und Sittlichkeit wider Atheiſten und Antimoraliſten. Er ſchrieb ein ethiſches Handbuch **), worinn er daſſelbige Princip mit ſeinem Freunde annahm. Cudworth wollte nur die ewige und unwandelbare Natur der Moralität und ihre Erkenntnißquelle in Gott nachweiſen, More aber wollte zugleich die Ethik ſelbſt compendiariſch liefern. Jener hatte nichts vom Verhältniſſe der Tugend zu den Neigungen, Trieben, Affecten und zur Glückſeeligkeit geſagt, dieſer aber machte daraus eine Hauptſache. Hätte jener die Ethik ſelbſt ausgeführt, ſo würde ſie wohl in manchen Stücken anders ausgefallen ſeyn, als ſie von dieſem geliefert wurde. More definirte

*) Die Verſchiedenheit der Cudworthiſchen Lehre von der Kantiſchen hat Buhle a. O. 819 ff. wider Meiners Krit. Geſch. der Ethik I. 325 ff. II. 114. überzeugend dargethan. Sie wird ſich in dieſem Werke in der Folge von ſelbſt zeigen.

**) Enchiridion ethicum, praecipua philos. mor. rudimenta complectens, illustratum ut plurimum veterum monumentis et ad probitatem vitae perpetuo accommodatum, ſteht voran in ſ. Opp. omn. Lond. 1679.

die Ethik als die *Wiſſenſchaft, welche zu dem guten und glückſeeligſten Leben anweißt.* Er unterſchied zwar zwiſchen Tugend und Glückſeeligkeit, allein er nahm zugleich an, daß jene unfehlbar zu dieſer leite und daß dieſe inſofern das Höhere, der Endzweck ſey. Daher theilte er ſeine Ethik nach dem Begriffe der Glückſeeligkeit ab: 1) in die Lehre *von der Erkenntniß der wahren Glückſeeligkeit,* 2) in die *von der Erwerbung derſelben.* Unter dieſe Abtheilung brachte er aber zugleich die Lehre von der Tugend, als dem einigen Wege, der zur wahren Glückſeeligkeit führt. Die Glückſeeligkeit ließ er in dem Vergnügen beſtehen, welche das Gemüth im Bewußtſeyn der Tugend empfindet und unterſchied ſie von der ſinnlichen, thieriſchen Luſt. Er bemerkte, daß auch die *äußeren Güter* auf die menſchliche Glückſeeligkeit Einfluß haben, aber doch nicht nothwendig zu derſelben gehören, weil ſie nicht immer in unſerer Macht ſtehen. Allein er ſetzte hinzu, *daß die Tugend doch die Bedingung des rechten Gebrauchs dieſer Güter ſey,* wodurch ſie allein uns wahrhaft glücklich machen, daß alſo der Tugendhafte auch in Rückſicht auf die äußeren Güter allein die Bedingung der wahren Glückſeeligkeit jederzeit beſitze. Die *Tugend* erklärte er als *eine geiſtige Kraft,* wodurch die thieriſchen Eindrücke, die Senſationen und Affecten ſo beherrſcht werden, daß der Menſch nur nach dem *Abſolutguten,* welches in Gott ſeinen Urſprung hat und bloß durch den Verſtand erkannt wird, ſtrebt und dadurch zur höchſten Glückſeeligkeit gelangt. Die

Lehre von den Paſſionen erklärte er ausführlich, meiſt nach dem bekannten Buche von Des Cartes. Er ſetzte den mannichfaltigen Schaden ins Licht, der aus ihrer Oberherrſchaft in dem Menſchen entſteht, aber auch ihren Nutzen. Den letzten ſetzte er beſonders darinn, daß ſie das Leben und die Thätigkeit des Körpers erhalten, daß ſie der Seele einen Schauplatz zur Uebung ihrer Kräfte darbieten und ſie veranlaſſen, ihre höhere Natur und ihr Vermögen der Oberherrſchaft über den Körper wahrzunehmen. Unter den Paſſionen verſtand er nicht Leidenſchaften, ſondern Affecten. Die Vernunft betrachtete er als die Kraft in dem Menſchen, welche ſie beherrſchen kann. Seine Abtheilung der Tugenden iſt neu, aber nicht gelungen und der Anführung nicht werth. Von der Erwerbung der Tugend und Glückſeeligkeit handelt er weit kürzer, als von der Erkenntniß derſelben. Die Hauptſache iſt dabei ſeine Vertheidigung der Freiheit im indeterminiſtiſchen Sinne. Mit der Allwiſſenheit Gottes vereinigt er ſie dadurch, daß Gott die freie und zufällige Handlungen, als ſolche und die nothwendige als ſolche vorausſehe. Wider diejenigen, welche behaupten, daß der Menſch immer nothwendig das wollen und thun müſſe, was ihm gut oder das beſte zu ſeyn ſcheine, erinnert er, daß der Wille des Menſchen gar nicht bloß von ſeiner Erkenntniß abhänge, daß er auch das Gegentheil von demjenigen wollen könne, was er für gut hält und daß gar oft der Menſch das Gute wiſſe und doch nicht wolle, ja es thun zu können wünſche und doch nicht thue.

Der treffliche Samuel Clarke gieng zwar in der Moral nicht von Gott, aber auch nicht von ſinnlichen Trieben und Neigungen, ſondern von einem Begriffe des Verſtands und einem Urtheile deſſelben aus. Alle Dinge in der Welt — ſo lehrt er — haben ihre beſtimmten Kräfte, Eigenſchaften, Geſetze und Verhältniſſe zu einander, alle haben die Fähigkeit, auf andere zu wirken und ihre Wirkungen zu empfangen. Dieſe Einrichtung, deren Zweck auf die Harmonie des Ganzen der Welt gerichtet iſt, macht die Schicklichkeit der Dinge (fitneſs of things) aus. Auch der Menſch hat ſeine beſtimmte Natur, ſeine Kräfte und Empfänglichkeit, ſein Verhältniß zu anderen ihn umgebenden Dingen. Er zeichnet ſich beſonders durch Vernunft, Freiheit und das Vermögen, über die lebloſen und thieriſchen Geſchöpfe eine gewiſſe Herrſchaft zu üben, aus. Die höchſte Regel ſeines Verhaltens iſt die, ſich ſchicklich d. h. ſeiner eigenen Natur, ſeinen Verhältniſſen zu andern Dingen und Natur dieſer Dinge gemäß zu betragen und dadurch zur Harmonie des Ganzen zu ſtimmen und mitzuwirken. Daraus ergibt ſich ſein pflichtmäßiges Betragen gegen lebloſe Weſen, Thiere und Mitmenſchen. Die Pflichten ſind eben ſo mannichfaltig, als es die Naturen und Verhältniſſe der Dinge und Menſchen ſind. Aus dieſem ſchicklichen Verhalten entſpringt auch die wahre Glückſeeligkeit. Jene höchſte Sittenregel gründet ſich zunächſt auf die ewige unwandelbare Natur der Dinge und würde auch alsdann gelten, wenn kein Gott und keine Unſterblichkeit

wäre. Uebrigens muß doch Gott als der Urgrund der Natur und des Moralgeſetzes ſo wie als der Vergelter gedacht werden, und darinn liegt ein neuer Grund der Verbindlichkeit, das Schicklichkeitsgeſetz zu erfüllen *).

Eben dieſer Clarke vertheidigte auch die menſchliche Freiheit wider die Einwendungen von Anton Collins. Dieſer behauptete, die Frage über unſere Freiheit betreffe eine Thatſache in uns, über welche bloß die Erfahrung entſcheiden könne, dieſe aber leite auf die Nothwendigkeit aller menſchlichen Handlungen. Der große Haufe der Menſchen, erzogen im Vorurtheile der menſchlichen Freiheit, achte gar nicht auf die Urſachen der Handlungen, daſſelbe ſey auch bei manchen Gelehrten und Gebildeten der Fall, einige Philoſophen ſuchen die Freiheit mit der Nothwendigkeit zu vereinigen, andere vertheidigen die Freiheit nur wegen der angeblichen gefährlichen und ſchädlichen Folgen der Lehre von der Nothwendigkeit und wiſſen ſie ſo wenig zu beweiſen, daß ſie dieſelbe vielmehr durch anderweitige Behauptungen umſtürzen. Und wenn man überlege, wie der Menſch in allen Stücken von fremden Urſachen und Umſtänden beſtimmt werde, wie die Geſetze ſeines Verſtands nothwendig ſeyen, wie ſein Wille von den Urtheilen deſſelben abhänge, ſo werde man finden, daß er nicht

*) Discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion. Lond. 1708.

frei handeln könne *). Handeln — ſo antwortete darauf Clarke — kann nicht mit der Nothwendigkeit beſtehen; es bezeichnet ein ſelbſtthätiges Wirken und ſteht dem Leiden oder der nothwendigen Beſtimmung durch fremde Urſachen entgegen. Der Menſch iſt theils ein handelndes, theils ein leidendes Weſen. In ſeinen Vorſtellungen und Urtheilen iſt er nicht frei, aber in ſeinem Wollen. Der Wille iſt die Kraft, eine Handlung anzufangen und beſitzt inſofern Freiheit, welche entweder phyſiſch iſt, ſofern ſie ohne Bewußtſeyn des Guten und Böſen oder moraliſch, ſofern ſie mit dieſem Bewußtſeyn wirkt. Die Vorſtellungen und Urtheile ſind nur Veranlaſſungen, nicht aber Urſachen der Handlungen; die Urſache freier Handlungen iſt nur der Wille. Aus der Erfahrung läßt ſich die menſchliche Freiheit nicht beweiſen, ſie iſt kein Gegenſtand der Erfahrung, aus dieſer würde vielmehr die Nothwendigkeit der Handlungen folgen. Allein, wenn es gar keine freie Urſache der Veränderungen in der Welt gäbe, ſo würde eine unendliche Kette von Bewegungen ohne Beweger, von Wirkungen ohne Urſache, von Gegenſtänden des Handelns ohne einen Handelnden ſeyn, ſo würde lauter Paſſives und gar nichts Actives ſeyn, welches ſich widerſpricht. Hier verſucht alſo Clarke einen Beweis für die Freiheit, allein man konnte allerdings

*) Recherches philosophiques sur la liberté. Londr. 1718. Zweite Auflage unter dem Titel: Philosophical inquiry concerning human liberty. Lond. 1717.

einwenden, daß, wenn es auch eine freie Urſache, der Veränderungen und Bewegungen in der Welt gibt, daraus nicht folge, daß der Menſch eine ſolche Urſache ſey, und daß der Menſch ſelbſt von einer anderen freien Urſache abhängig ſeyn könne. Außerdem zeigte dieſer Philoſoph noch, daß mit der Freiheit zugleich Moral und Religion aufgehoben werde *).

Wollaſton ſtellte das Princip der Wahrheit als höchſtes in der Moral auf. Er betrachtete es als die höchſte Beſtimmung des Menſchen, die Wahrheit theils zu erkennen, theils in ſeinen Handlungen auszudrücken. Er erklärte alle Handlungen für gut, deren Begehung die Bejahung und deren Unterlaſſung die Verneinung einer Wahrheit in ſich ſchließt. Eben ſo erklärte er alle Unterlaſſungen für gut, wenn die Begehung eine Verleugnung der Wahrheit ausdrücken würde **). Da blieben freilich noch die großen Fragen übrig: Was iſt Wahrheit? Was iſt moraliſche Wahrheit? Wie erkennt man das Wahre in moraliſchen Dingen? Liegt dann nicht etwas Anderes oder doch Mehreres in dem ſittlichen Bewußtſeyn und Gewiſſen, als dieß ***)?

---

*) Remarques sur les recherches philosophiques in Clarke's Collection of papers. Lonn. 1717.

**) Religion of nature delineated. Lond. 1726.

***) John Clarke ſchrieb wider Wollaſton: An examination of the notion of moral good and evil advanced in a late book: The rel. of nat. delin. Lond. 1725. und wider Sam. Clarke und Hutche-

Inzwiſchen war Joh. Locke wieder zu dem Empirismus der Baco und Hobbes zurückgekehrt, aber er führte ihn ſyſtematiſcher und philoſophiſcher aus und wurde durch denſelben auf andere Reſultate, namentlich in der Moral, geleitet. Die ſcholaſtiſche Philoſophie wurde ihm bald zuwider, weil er fand, daß ſie aus leeren und grundloſen Begriffen beſtehe und unaufhörliche Streitigkeiten veranlaſſe, welche den Wiſſenſchaften und der Menſchheit nur Schaden bringen. Er überzeugte ſich, daß den Gebrechen der Philoſophie nur durch eine gründliche Unterſuchung über den Urſprung, die Natur, den Umfang, die Grenzen und den Gebrauch der menſchlichen Erkenntniß abgeholfen werden, und daß nur dadurch den ungegründeten Speculationen, Subtilitäten und Streitigkeiten der Philoſophen ein Ende gemacht werden könne. Dieſe Unterſuchung ſtellte er ſelbſt in ſeinem berühmten Verſuche über den menſchlichen Verſtand *) an. Er ſuchte darinn zu beweiſen, daß unſere Seele nur Anlagen zum Erkennen und gar keine angeborene Ideen mit ſich bringe, daß alle

---

ſon: The foundation of morality in theory and practice, considered in an examination of Sam. Clarke's opinion concerning the original of moral obligation, as also of the notion of virtue advanced in a late book: An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue. York s. a. Er ſelbſt vertheidigte das Princip der Selbſtliebe oder der Glückſeeligkeit im gegenwärtigen und zukünftigen Leben.

*) Essay on human understanding. Lond. 1690. nachher oft wieder herausgegeben.

ihre Erkenntniſſe theils aus äußeren ſinnlichen Eindrücken, theils aus Reflexionen über dieſelbe, aus Verbindungen und Trennungen, die ſie mit denſelben anſtellt, entſpringen.

Hier iſt zuerſt zu zeigen, wie er zu beweiſen ſucht, daß es keine angeborene praktiſche Principien gebe.

Die praktiſchen Principien ſind noch weniger allgemein angenommen, als die ſpeculative, folglich iſt bei ihnen der Beweis, daß ſie nicht angeboren ſeyn können, noch ſtärker. Es gibt z. E. keine einige moraliſche Regel, welche ſo allgemein angenommen wäre, als die, daß daſſelbige Ding nicht zugleich ſeyn und nicht ſeyn könne. Die moraliſchen Principien ſind deswegen doch eben ſo wahr, allein ſie ſind nicht gleich evident, ſie erfordern Reflexion, Nachdenken, einige Uebung des Geiſts, um die Gewisheit ihrer Wahrheit zu entdecken. Sie liegen nicht offen, als natürliche unſerem Gemüthe eingedrückte Charactere da. Sie ſind zwar einer Demonſtration fähig, aber, da viele Menſchen nichts von ihnen wiſſen und andere ihnen nur langſam Beifall geben, ſo können ſie nicht angeboren ſeyn und werden nicht ohne Unterſuchung erkannt. Alle moraliſche Regeln bedürfen eines Beweiſes, bei allen kann man nach einem Grunde fragen, ſie ſind nicht durch ſich ſelbſt evident, alſo nicht angeboren. Selbſt wenn man die Regel: daß wir andern thun ſollen, was wir wollen, daß ſie

an's thun, einem, der noch nichts von ihr wüßte, vortragen wollte, ſo würde es nicht für ungereimt gehalten werden, wenn er nach dem Grunde derſelben fragte und ſo würde der, welcher ſie vortrug, ihn anzugeben gehalten ſeyn. Faſt alle Menſchen erkennen gewiſſe moraliſche Regeln an, aber nicht deswegen, weil ſie ihnen angeboren ſind, ſondern weil ſie ihren Nutzen bei der Beobachtung derſelben finden, weil ſie die eigene und fremde Glückſeeligkeit befördern, und dieſe Regeln, ſind eben deswegen wiederum ſehr verſchieden, weil die Menſchen verſchiedene Arten von Glückſeeligkeit ſuchen und verſchiedene Begriffe von derſelben haben. Auch die wahren und allgemeinen moraliſchen Regeln werden von den Menſchen ſo oft übertreten, daß man wohl ſieht, daß ſie keine ſolche innere Verehrung gegen dieſelbe und keine ſo volle Ueberzeugung von ihrer Gewisheit und Verbindlichkeit haben, wie der Fall ſeyn würde, wenn ſie angeboren wären. Auch das Gewiſſen beweißt nicht, daß es ſolche angeborene Regeln gibt: denn das Gewiſſen ſpricht und wirkt in verſchiedenen Menſchen ſehr verſchieden. Manche Menſchen begehen die größte Abſcheulichkeit mit Ruhe und Heiterkeit, ohne alle Gewiſſensbiſſe. Die Menſchen haben ganz entgegengeſetzte moraliſche Principien. Ganze Völker verwerfen gewiſſe moraliſche Regeln, dieſe können alſo nicht angeboren ſeyn. Diejenigen, welche angeborene moraliſche Regeln behaupten, wiſſen doch nicht anzugeben, welches dann dieſe Regeln ſeyen, ſie können keine beſtimmte und zuverläſſige Belehrung darüber ertheilen. Gäbe es wirklich ſolche Regeln,

ſo wäre auch nicht einmal eine Belehrung darüber nöthig. Wenn die Menſchen angeborene moraliſche Wahrheiten in ihre Gemüther eingedrückt fänden, ſo würden ſie dieſelbe leicht von anderen, welche ſie erſt hinterher lernten oder von jenen ableiteten, unterſcheiden können und ſo würde nichts leichter ſeyn, als zu wiſſen, welches jene Wahrheiten und wie viele ihrer ſeyen. Und doch hat bis jetzt noch niemand ein ſicheres Verzeichniß derſelben geben können. Man hat zwar ſolche Verzeichniſſe, aber jeder verfertigt ſie nach ſeinen beſonderen Hypotheſen und nach der Schule, welcher er angehört. Und es gibt ſogar Philoſophen, welche alle Freiheit des Menſchen und damit nicht nur alle angeborene, ſondern überhaupt alle moraliſche Regeln aufheben. Wenn man ſagt, daß die angeborenen Principien der Moralität durch Erziehung, Gewohnheit und die Meinung derjenigen, mit welchen wir leben, verdunkelt und ausgerottet werden können, ſo nimmt man den Beweis von der allgemeinen Uebereinſtimmung hinweg, durch welchen die Lehre von den angeborenen Principien dargethan werden muß und erfährt doch nicht, welches denn nun jene Principien ſeyen. Könnten ſie verdunkelt und vertilgt werden, ſo müßten wir ſie noch am klarſten und ſicherſten bei der erſten Quelle, bei Kindern und ungelehrten Leuten finden, welche noch am wenigſten Eindrücke von fremden Meinungen empfangen haben, allein auch da ſind ſie nicht beſtimmt und deutlich anzutreffen. Wohl ſind viele Menſchen aus verſchiedenen Ländern, von verſchiedenen Erziehungen und Temperamenten in gewiſſen moraliſchen Meinun-

gen einig und betrachten ſie als gewiſſe Principien, aber dieſe Meinungen ſind einander ſelbſt entgegengeſetzt und können daher keine wahre Principien ſeyn. Daß gewiſſe Meinungen von den Menſchen bis zu der Würde moraliſcher Principien erhoben werden, kommt daher, weil die Erzieher ſie frühzeitig in das Gemüth der Kinder, wie auf ein weißes Blatt, das alle Charactere aufnimmt, ſchreiben. Die Kinder empfangen ſie, ſo bald ſie etwas faſſen können und werden bei ihrem Heranwachſen durch alle Menſchen, mit welchen ſie zu thun haben, und beſonders ſolcher, auf welche ſie viel halten, darinn beſtätiget, ſo daß ſie dieſelbe für evidente und angeborene Wahrheiten halten. Wenn ſolche Menſchen im reiferen Alter in ihr Inneres gehen, ſo können ſie nichts Aelteres daſelbſt finden, als eben dieſe Meinungen und glauben daher, daß ſie ihnen von der Natur gegeben ſind. Nicht leicht wird ein Menſch ſeyn, der nicht gewiſſe Grundſätze hat, nach welchen er gewöhnlich urtheilt und handelt, wenn ſie auch ihren Grund blos in der Erziehung oder Unwiſſenheit oder Neigung oder Gewohnheit haben. Keiner unterſucht ſie leicht, die meiſten halten ſie für an ſich gewiß und evident oder ſind gar nicht fähig, ſie zu prüfen. Gibt es aber wahre, angeborene praktiſche Principien — wie können ſie dann geprüft werden und an welchen Merkmalen kann man ſie unterſcheiden? Man kann wohl nichts anführen, als die allgemeine Uebereinſtimmung der Menſchen, aber eben an dieſer fehlt es *).

*) L. c. B. I. ch. 3.

Dieſen Behauptungen zufolge konnte der menſchliche Geiſt gar keine ſittliche Ideen und Geſetze aus ſich ſelbſt hernehmen, ſie waren ihm nicht einmal ſo gegeben, daß er ſie durch eigene Anſtrengung aus ſich entwickeln und zum deutlichen Bewußtſeyn erheben konnte. Sie konnten insgeſammt nur durch ſinnliche Empfindungen und Erfahrungen in den Geiſt kommen und da dieſe ſehr individuell, veränderlich, verſchieden und widerſprechend ſind, ſo hatte man allerdings Urſache, von einer ſolchen Philoſophie Gefahr für die Realität und Gewißheit der Moral und Sittlichkeit zu beſorgen. Es wird nun weiter darauf ankommen, wie dann Locke die ſittlichen Begriffe und Geſetze, ihren Sinn und Urſprung, ihren Werth und ihre Gewißheit beſtimmt. Was ſich darüber in ſeinem Werke findet, will ich jetzt zuſammenſtellen.

Gut iſt alles dasjenige, was Vergnügen in uns verurſachen oder erhöhen und Schmerz in uns vermindern oder uns den Beſitz irgend eines Guts verſchaffen oder erhalten oder die Abweſenheit eines Uebels bewirken kann. Das Gegentheil von allem dieſem iſt das Uebel. Vergnügen und Schmerz, Gut und Uebel ſind die Angel, um welche ſich alle unſere Paſſionen drehen *).

Die moraliſche Relation iſt die Harmonie oder Disharmonie, in welcher die freiwilligen Handlungen mit einer Regel ſtehen, auf welche ſie ſich be-

*) B. II. ch. 20.

ziehen und nach welcher ſie beurtheilt werden. Eine Regel oder ein Geſetz für freie Handlungen kann nur bei damit verknüpften Belohnungen und Strafen Statt finden. Der Geſetze, auf welche die Menſchen ihre Handlungen beziehen, um über ihre Rechtmäßigkeit oder Verkehrtheit zu urtheilen, ſind dreierlei: 1) das göttliche Geſetz, mag es nun durch das Licht der Natur oder die Stimme der Offenbarung bekannt gemacht worden ſeyn. Daß Gott eine Regel gegeben habe, nach welcher die Menſchen ſich richten ſollen, kann vernünftigerweiſe gar nicht geleugnet werden. Er hat das Recht, es zu thun, wir ſind ſeine Geſchöpfe, er hat Weisheit und Güte, um unſere Handlungen auf das Beſte zu richten, er hat Macht, ſie zu belohnen und zu beſtrafen. Das iſt der einige wahre Probierſtein für die moraliſche Rechtſchaffenheit, die Menſchen urtheilen durch Vergleichung ihrer Handlungen mit dieſem Geſetze, ob ſie gut oder böſe ſeyen, ob ſie ihnen von dem Allmächtigen Belohnungen oder Strafen zuziehen werden. 2) Das bürgerliche Geſetz, welches der Staat für die Handlungen ſeiner Mitglieder vorſchreibt und welches der Maasſtab des Verbrechens und der Unſchuld iſt. 3) Das Geſetz der Meinung oder des Rufs. Tugend und Laſter ſind Namen, welche überall Handlungen bezeichnen, die an ſich recht oder unrecht ſind und ſofern ſie wirklich ſo angewandt werden, ſtimmen ſie mit dem göttlichen Geſetze überein. Allein dieſe Namen werden, in den beſonderen Beiſpielen ihrer Anwendung unter den verſchiedenen Nationen und Geſellſchaften, beſtändig

nur ſolchen Handlungen zu Theil, welche in jedem Lande und in jeder Geſellſchaft in gutem oder ſchlechtem Rufe ſtehen. Es iſt auch nicht befremdend, daß die Menſchen überall den Namen der Tugend ſolchen Handlungen geben, welche unter ihnen für preiswürdig gehalten werden und daß ſie diejenigen Laſter nennen, die ſie als tadelnswerth betrachten; denn ſonſt würden ſie ſich verdammen, wenn ſie irgend etwas für recht hielten, was ſie ſelbſt nicht rühmen, und irgend etwas für unrecht, was ſie nicht tadeln. Der Maasſtab alſo für Alles, was überall Tugend und Laſter heißt, iſt Billigung oder Mißbilligung, Lob oder Tadel, welche ſich durch eine geheime und ſtille Uebereinſtimmung in den verſchiedenen Geſellſchaften, Stämmen und Vereinen feſtſetzen, wodurch verſchiedene Handlungen unter ihnen in Credit oder Mißcredit kommen und zwar nach dem Urtheile, den Maximen oder Gewohnheiten einer jeden Gegend. Denn ohnerachtet ſie, nachdem ſie ſich in politiſche Geſellſchaften verbunden, dem Publicum die Dispoſition über ihre Kraft überlaſſen haben, ſo daß ſie dieſelbe nicht weiter, als das Landesgeſetz erlaubt, wider ihre Mitbürger anwenden können, ſo behalten ſie doch immer die Macht, von den Handlungen derjenigen, unter welchen ſie leben, gut oder übel zu denken und durch dieſe Billigung oder Mißbilligung ſetzen ſie ſelbſt unter ſich dasjenige feſt, was ſie Tugend oder Laſter nennen wollen. Daß dieß der allgemeine Maasſtab der Tugend und des Laſters ſey, wird klar, wenn man überlegt, daß, obgleich in dem einen Lande für Laſter gehalten wird, was in dem

andern für Tugend oder doch nicht für Laſter gilt; doch überall Tugend und Lob, Laſter und Tadel zuſammengehen. Tugend iſt allenthalben dasjenige, was lobenswürdig iſt, und nur, was in öffentlicher Achtung ſteht, wird Tugend genannt. Tugend und Lob ſind ſo verbunden, daß ſie oft mit denſelbigen Namen benannt werden. Und ohnerachtet die Verſchiedenheit der Temperamente, der Erziehung, der Gewohnheit, der Maximen und der Intereſſen macht, daß was in dem einen Orte als preißwürdig gilt, in dem andern getadelt wird und ſo in den verſchiedenen Geſellſchaften Tugenden und Laſter ihre Plätze wechſeln, ſo ſtimmen ſie doch in der Hauptſache meiſtentheils allenthalben überein. Denn da nichts natürlicher iſt, als dasjenige durch Achtung und Lob zu ermuntern, worinn jeder ſeinen Vortheil findet, das Gegentheil zu tadeln und niederzuſchlagen, ſo iſt es kein Wunder, daß Achtung und Geringſchätzung, Tugend und Laſter großentheils überall mit der unveränderlichen Regel des Rechts und Unrechts, welche durch Gottes Geſetz feſtgeſtellt iſt, übereinſtimmen, indem es nichts gibt, das ſo unmittelbar und offenbar das allgemeine Wohl der Menſchen in dieſer Welt ſichert und befördert, als der Gehorſam gegen die Geſetze Gottes, und nichts ſo viel Elend und Verwirrung hervorbringt, als die Vernachläſſigung derſelben. Daher können die Menſchen, ohne auf Vernunft und eigenes Intereſſe Verzicht zu thun, nicht allgemein loben oder tadeln, was es nicht verdient. Ja ſelbſt ſolche, deren Handlungsweiſe anders war, verfehlten nicht, das Rechte zu billigen, denn nur wenige ſind

ſo verderbt, daß ſie nicht die Fehler, deren ſie ſelbſt ſchuldig ſind, verdammen, zum wenigſten an andern und daher werden ſelbſt bei der Verderbniß der Sitten, die wahren Grenzen des Naturgeſetzes, welches die Regel der Tugend und des Laſters ſeyn ſoll, ſo ziemlich erhalten *).

Man kann zwar einwenden, daß es dem Begriffe eines Geſetzes widerſpreche, wenn man behaupte, daß das Geſetz, nach welchem die Menſchen von Tugend und Laſter urtheilen, nichts als die Uebereinſtimmung von Privatleuten ſey, welche doch keine Autorität haben, ein Geſetz zu machen und welche ihm keine Kraft durch Belohnungen und Strafen geben können. Allein, wer ſich einbildet, daß Lob und Tadel keine ſo ſtarke Beweggründe für die Menſchen ſind, um ſich nach den Meinungen derjenigen zu richten, mit welchen ſie leben, der kennt die Geſchichte der Menſchheit wenig: denn die meiſten Menſchen werden vornehmlich, wo nicht allein, durch eben dieſe Beweggründe regiert, ſie thun gewöhnlich dasjenige, was ſie in gutem Rufe in der Geſellſchaft erhält und nehmen wenig Rückſicht auf die Geſetze Gottes oder die Obrigkeiten. Ueber die Strafen, welche auf die Uebertretung der Geſetze Gottes folgen, denken manche und vielleicht die meiſten Menſchen ſelten ernſtlich

*) B. II. ch. 28. §. 4—11. Dieſe Stelle iſt gegen das Ende ſeit der vierten Ausgabe des Werks in gewiſſen Stücken abgeändert und gemildert, weil ſie in ihrer erſten Geſtalt Anſtoß erregt hatte.

nach und unter denjenigen, welche es wirklich thun, denken viele, indem ſie das Geſetz brechen, an eine künftige Verſöhnung; was aber die bürgerlichen Strafen betrifft, ſo ſchmeicheln ſie ſich häufig mit der Hoffnung der Ungeſtraftheit. Kein Menſch aber entgeht der Strafe des Tadels und der Misbilligung, wenn er wider die Sitte und Meinung der Geſellſchaft, in welcher er lebt, ſündigt. Nur wenige ſind gefühllos genug, das beſtändige verwerfende Urtheil der Geſellſchaft zu ertragen. Die Einſamkeit haben viele Menſchen geſucht und ſich mit ihr ausgeſöhnt, kein Menſch aber, der noch im geringſten an die Menſchen um ihn her denkt und Gefühl für ſie hat, kann in der Geſellſchaft unter der unaufhörlichen ſchlechten Meinung anderer von ihm leben. Dieſe Laſt iſt zu ſchwer für den Menſchen und derjenige ſteht im Widerſpruche mit ſich ſelbſt, welcher Vergnügen an der Geſellſchaft finden kann und doch unempfindlich gegen die Verachtung ihrer Mitglieder iſt. Die Moralität iſt die Relation der Handlungen zu dieſen dreierlei Arten von Geſetzen *).

Was ſagen die Leſer zu dieſen Grundſätzen? Stehen ſie in Uebereinſtimmung mit einander? Iſt dadurch die Sittlichkeit und die Moral gehörig begründet, geſichert und zur Gewisheit gebracht? Locke ſpricht von einem Geſetze Gottes, welches der Maasſtab der Sünde und Pflicht und der einige Probierſtein der moraliſchen Recht-

*) L. a. §. 10 — 12.

ſchaffenheit ſey und welches Gott durch das Licht der Natur gegeben habe *). Er redet von einer unabänderlichen Regel des Rechts und Unrechts, welche Gott feſtgeſetzt habe **). Aber er beſtimmt nichts darüber, wie und wodurch wir ſie erkennen ſollen. Aus reinen ſittlichen, in unſerer Vernunft gegebenen Ideen kann ſie nach ſeiner Philoſophie nicht erkannt werden, aber auch nicht aus der Erfahrung und Empfindung: denn dieſe bietet nur abweichende und widerſprechende Regeln dar, welche ſich nach den verſchiedenen Begriffen von Glückſeeligkeit, von Vergnügen und Schmerz, vom Lobens- und Tadelnswürdigen richten und eigentlich nur vom Letzten hängt Tugend und Laſter ab, welche noch von Pflicht und Sünde unterſchieden werden. Hier iſt keine Uebereinſtimmung in den Grundſätzen, keine Sicherheit und Gewisheit für die Moral zu finden.

Gleichwohl behauptet Locke, daß die Moral einer Demonſtration fähig ſey. "Da die Idee eines höchſten Weſens, ſagt er, welches unendlich an Güte, Macht und Weisheit iſt, deſſen Geſchöpfe wir ſind und von dem wir abhängen, und die Idee von uns ſelbſt als verſtändigen und vernünftigen Weſen klar in uns iſt, ſo können dieſe Ideen auch ſolche Begründungen der Pflicht und der Regeln für unſere Handlungen abgeben, daß dadurch die Moralität

*) L. c. §. 8.

**) L. c. §. 11.

unter diejenigen Wiſſenſchaften verſetzt wird, welche einer Demonſtration fähig ſind. Durch Sätze, welche an ſich ſelbſt evident ſind und durch nothwendige Folgerungen kann in der Moral eben ſo wohl als in der Mathematik, etwas Gewiſſes, nämlich der Maasſtab des Rechts und Unrechts ausgemacht werden, wenn man ſich nur mit derſelbigen Unpartheilichkeit und Aufmerkſamkeit auf dieſelbige legt, wie auf andere Wiſſenſchaften dieſer Art. Die Ideen des Sittlichen können mit gleicher Gewisheit erkannt werden, wie die der Zahl und Ausdehnung. Es iſt nicht einzuſehen, warum ſie nicht ſollten demonſtrirt werden können, wenn man nur die rechten Methoden anwendet, ſie zu unterſuchen oder ihre Harmonie und Disharmonie zu verfolgen. Der Satz: **Wo kein Eigenthum iſt, da iſt auch keine Ungerechtigkeit**, iſt eben ſo gewiß, als irgend eine Demonſtration im **Euklides**: denn da die Idee des **Eigenthums** ein Recht auf eine Sache bezeichnet und die Idee der **Ungerechtigkeit** einen Eingriff in dieß Recht, ſo iſt klar, daß, da dieſe Ideen und ihre Namen genau feſtgeſetzt ſind, wir die Wahrheit dieſes Satzes mit eben ſo viel Gewisheit einſehen können, als irgend eines mathematiſchen Lehrſatzes. Eben ſo iſt es mit dem Satze: **Keine Regierung läßt eine unbeſchränkte Freiheit zu.** Da die Idee einer Regierung eine Geſellſchaft in ſich ſchließt, welche auf Geſetze gegründet iſt, die Gehorſam fordern, die Idee unbeſchränkter Freiheit aber ein Handeln nach Willkühr und Belieben, ſo

kann man von der Wahrheit dieſes Satzes eben ſo gewiß ſeyn, als irgend eines mathematiſchen Satzes. Die Gründe, warum man die mathematiſchen Ideen eher der Demonſtration fähig hielt, als die moraliſche, ſind folgende: 1) ſie können durch ſichtbare Zeichen dargeſtellt werden, welche eine größere und nähere Correſpondenz mit ihnen haben, als Worte. Ein Winkel, ein Cirkel, ein Viereck, in Linien gezeichnet, liegt vor Augen, bleibt unveränderlich und kann nach Belieben betrachtet und unterſucht, die Demonſtration kann nach allen ihren Theilen aufs neue durchgangen werden, ohne die Gefahr der geringſten Veränderung in den Ideen. So iſt es nicht mit den moraliſchen Ideen, wir haben keine ſinnliche Zeichen, welche ihnen gleichen und durch welche wir ſie darſtellen können, wir haben nichts als Worte, um ſie auszudrücken, die aufgeſchriebenen Worte bleiben zwar dieſelbigen, aber die Ideen ändern ſich bei einem und demſelbigen Menſchen und ſind meiſtentheils bei verſchiedenen Menſchen verſchieden. 2) Die moraliſchen Ideen ſind gewöhnlich zuſammengeſetzter, als die der Figuren, welche die gewöhnlichen Gegenſtände der Mathematik ſind, und daher kommt es, daß 1) ihre Namen von ungewiſſer Bedeutung ſind und im Umgange und Denken nicht immer dieſelbige Idee mit ſich führen, 2) daß die Seele die genauen Combinationen nicht ſo feſthalten kann, als zur Unterſuchung der Verhältniſſe, der Harmonie und Disharmonie verſchiedener unter dieſen Ideen erforderlich iſt, beſonders wo man lange Deductionen und das Herbeiziehen anderer zuſammengeſetzten Ideen bedarf. Auch

hierinn hat die Mathematik durch ihre Figuren, welche etwas Feſtſtehendes und Unveränderliches ſind, und dem Gedächtniſſe zu Hülfe kommen, einen groſsen Vorzug. Einem Theile dieſer Inconvenienzen bei den moraliſchen Ideen kann durch Definitionen abgeholfen werden, welche die einfachen Ideen, aus welchen die zuſammengeſetzten beſtehen, angeben und beſtändig die Ausdrücke in demſelbigen Sinne nehmen. Was für Vortheile etwa die Anwendung der Mathematik in der Moral zur Hebung der anderen Schwierigkeiten gewähren könnte, läſst ſich nicht vorherſagen. Das aber iſt wohl nicht zu zweifeln, daſs, wenn man die moraliſchen Wahrheiten mit derſelben Methode und Unbefangenheit, wie die mathematiſchen, unterſuchen wollte, man finden würde, daſs ſie in ſtrengerer Verbindung mit einander ſtehen, aus unſeren klaren Ideen nothwendiger folgen und einer vollkommenen Demonſtration näher gebracht werden können, als man ſich gewöhnlich einbildet. Viel aber iſt darinn nicht zu erwarten, ſo lange die Begierde nach Ruhm, Reichthum oder Gewalt macht, daſs die Menſchen die hergebrachten Meinungen annehmen und Gründe aufſuchen, um ſie zu vertheidigen, und ſo lange die Partheien ihre Meinungen durchaus geltend machen und anderen nicht einmal die Freiheit, ſie zu prüfen, laſſen wollen. Welches Licht kann da für die moraliſche Wiſſenſchaft erwartet werden? Der unterworfene Theil des menſchlichen Geſchlechts würde in den meiſten Gegenden in die tiefſte Finſterniſs verſinken, wäre nicht das Licht des

Herrn, welches der Hauch oder die Gewalt des Menſchen nicht auslöſchen kann, in den Gemüthern aufgeſteckt *). Allein dieß göttliche Licht leuchtet nach der eigenen Lehre dieſes Philoſophen nicht in den Gemüthern der Menſchen, alle moraliſche Erkenntniß entſteht aus ſinnlichen Eindrücken und Empfindungen und iſt am Ende eine Sache der öffentlichen Meinung. Wie kann da eine innere Evidenz der moraliſchen Ideen, eine ſtrenge Nothwendigkeit der Folgerungen, eine Allgemeinheit der Lehren, eine Demonſtration Statt finden? Locke hat wirklich, ohne es zu wiſſen und zu wollen, den moraliſchen Senſualismus und Skepticismus, ſammt dem Materialismus und Atheismus, um deſto mehr befördert, je einen mächtigeren Eingang ſeine Philoſophie nicht nur in ſeinem Vaterlande, ſondern auch in Frankreich und zuletzt auch in Deutſchland gefunden hat. Mehrere nicht erfreuliche Erſcheinungen in der Geſchichte der Moralphiloſophie, die ſchon vorgekommen ſind oder noch vorkommen werden, ſind als Folgen ſeiner Philoſophie zu betrachten. Selbſt ſein Schüler und Verehrer Shaftesbury ſagt: die Tugend habe bei Locken keinen Maaßſtab, kein Geſetz, keine Regel, als Gewohnheit und Mode; Moralität und Gerechtigkeit hängen bei ihm allein vom Geſetze und der Willkühr ab, Gott ſey frei, alles zu thun, ſelbſt das Böſe und wenn er es wolle, ſo werde es dadurch gut, Tugend könne Laſter und Laſter Tugend ſeyn, wenn es Gott gefalle, alſo weder Recht noch Unrecht,

*) B. IV. ch. 3. §. 18—20. ch. 12. §. 8.

weder Tugend noch Laſter ſeyen es in ſich ſelbſt; es ſey von ihnen keine Spur oder Idee in die menſchlichen Seelen eingedrückt. — Locke ſpiele mit dem Worte: angeboren — es ſey hier nicht die Rede von der Zeit, zu welcher die religiöſen und moraliſchen Ideen in uns kamen, ſondern davon, ob die ganze Einrichtung der Menſchen ſo ſey, daß, wenn ſie erwachſen ſind, früher oder ſpäter dieſe Ideen in ihnen entſtehen müſſen *).

Nun iſt noch übrig, Locke's Lehre von der Freiheit in möglichſter Kürze darzuſtellen. Er kommt auf die Unterſuchung über dieſelbe in dem Capitel über die Idee des Vermögens (power) und deren Urſprung **). Er fühlt die ganze Wichtigkeit derſelben und nahm nach wiederhohltem Nachdenken ſchon in der zweiten Ausgabe ſeines Verſuchs gewiſſe Veränderungen mit ſeiner Theorie vor ***). In dieſer neuen Geſtalt iſt ſie folgende †).

Freiheit iſt das Vermögen, zu handeln oder nicht zu handeln, wie es unſer Gemüth vorzieht ††).

---

*) Letters written by a nobleman to a young man at the university. Lond. 1716. Sie finden ſich auch bei mehreren Ausgaben des Verſuchs über den menſchlichen Verſtand.

**) B. II. ch. 21.

***) L. c. §. 71.

†) L. c. §. 4—72.

††) According to the preference of the mind §. 12. According as the mind directs §. 71.

Ein Vermögen, die operativen Kräfte, in beſondern Fällen, in Bewegung oder Ruhe zu bringen, iſt der Wille. Das, was in der Folge unſerer freiwilligen Handlungen den Willen zu einer Veränderung der Operation beſtimmt, iſt eine gegenwärtige Unzufriedenheit und Unbehaglichkeit, welche immer zugleich ein Verlangen oder doch mit demſelben begleitet iſt. Verlangen wird jederzeit durch ein Uebel erregt, welchem man entfliehen will, denn eine gänzliche Schmerzloſigkeit macht immer einen nothwendigen Theil unſerer Glückſeeligkeit aus, aber nicht jedes Gut oder größere Gut erregt deswegen unſer Verlangen, weil es noch keinen nothwendigen Theil unſerer Glückſeeligkeit ausmacht oder doch nicht dafür gehalten wird. Alles, was wir verlangen, iſt, glückſeelig zu ſeyn. Ohnerachtet aber das allgemeine Verlangen nach Glückſeeligkeit unaufhörlich bei uns wirkt, ſo kann doch die Befriedigung eines beſondern Verlangens ſo ſuſpendirt werden, daß ſie den Willen nicht zu einer Handlung beſtimmt, bis wir reiflich unterſucht haben, ob das beſondere anſcheinende Gut, das wir verlangen, einen Theil unſerer wahren Glückſeeligkeit ausmacht oder mit derſelben beſtehen könne. Das Reſultat unſers Urtheils nach dieſer Unterſuchung iſt es, was zuletzt den Menſchen beſtimmt, welcher nicht frei ſeyn könnte, wenn ſein Wille durch irgend etwas Anderes beſtimmt würde, als durch ſein eigenes Verlangen, welches gleichfalls durch ſein eigenes Urtheil geleitet wird. Einige haben die Freiheit in der Indifferenz des Menſchen, welche der Beſtimmung ſeines Willens voran-

geht, geſetzt. Es wäre zu wünſchen, daß diejenigen, welche dieſer **vorhergehenden Indifferenz** ſo viel Wichtigkeit beilegen, auch klar geſagt hätten, ob dieſe Indifferenz dem Gedanken und Urtheile des Verſtands eben ſo wohl vorangehe, als dem Beſchluſſe des Willens. Denn es iſt hart, ſie zwiſchen beide zu ſtellen d. h. unmittelbar nach dem Urtheile des Verſtands und vor der Beſtimmung des Willens, weil die letzte jenem Urtheile unmittelbar nachfolgt; die **Freiheit** aber in eine dem Verſtandesurtheile vorangehende **Indifferenz** zu ſetzen, verſetzt die Freiheit in einen Zuſtand der Dunkelheit, wo wir nichts von ihr ſehen und ſagen können; wenigſtens verſetzt es die Freiheit in ein Subject, welches derſelben **nicht fähig** iſt, indem kein Weſen frei ſeyn kann, welches nicht denkt und urtheilt. Man mag wohl die Freiheit in die **Indifferenz** ſetzen, aber dieſe Indifferenz bleibt nach dem Urtheile des Verſtands, ja ſelbſt nach der Beſtimmung des Willens und das iſt nicht eine Indifferenz des **Menſchen** (denn nachdem dieſer geurtheilt hat, was das Beſte zu thun oder zu laſſen ſey, ſo iſt er nicht länger indifferent) ſondern eine Indifferenz der operativen Kräfte des Menſchen, welche immer noch eben ſo, wie vor dem Beſchluſſe des Willens, wirken oder nicht wirken können und ſich in einem Zuſtande befinden, welchen man **Indifferenz** nennen mag und ſo weit dieſe reicht, iſt ein Menſch frei und nicht weiter. Z. E. ich kann meine Hand bewegen oder ruhen laſſen, die Kraft in mir iſt indifferent in Anſehung der Bewegung und Ruhe, ich bin in dieſer Rückſicht vollkommen frei.

Mein Wille beſtimmt dieſe Kraft zur Ruhe, ich bin immer noch frei, weil die Indifferenz dieſer meiner Kraft, zu handeln oder nicht zu handeln, immer bleibt; die Kraft, meine Hand zu bewegen, iſt gar nicht durch Beſtimmung meines Willens, welcher jetzt die Ruhe anordnet, aufgehoben oder geſtört; die Indifferenz dieſer Kraft, zu handeln oder nicht zu handeln, iſt gerade eben ſo, wie ſie vorher war, mein Wille kann ja auf der Stelle das Gegentheil anordnen. Wenn aber während der Ruhe meine Hand plötzlich gelähmt wird, ſo iſt die Indifferenz meiner Kraft und mit ihr meine Freiheit verloren; ich bin alsdann in der Nothwendigkeit, meine Hand ruhen zu laſſen. Wenn von der andern Seite meine Hand durch eine Convulſion bewegt wird, ſo iſt durch dieſe Bewegung die Indifferenz der Kraft und die Freiheit aufgehoben, denn ich muß alsdann meine Hand bewegen. Die Freiheit überhaupt kommt nicht dem Willen zu, ſondern der Perſon, welche das Vermögen hat, zu thun oder zu laſſen, je nachdem die Seele wählt oder leitet. Es iſt eine ungereimte Frage: ob der Wille frei ſey oder nicht? Die Freiheit iſt ein Vermögen, welches nur dem Handelnden zukommt und kann keine Eigenſchaft oder Modifikation des Willens ſeyn, welcher gleichfalls nur ein Vermögen iſt. Ob der Wille Freiheit habe, hieße alſo fragen: ob ein Vermögen ein anderes Vermögen habe? Vermögen aber kommen nur den Handelnden zu und ſind nur Eigenſchaften von Subſtanzen. Der Wille wird nicht durch die Freiheit beſtimmt, ſondern durch Vorſtellungen (er muß dieſen gemäß

wollen oder nicht wollen) und durch ein Gefühl von Unbehaglichkeit und Verlangen, wie oben bemerkt iſt. Das iſt das Weſentliche und Eigenthümliche der Lockiſchen Lehre von der Freiheit.

Shaftesbury hat die Grundſätze ſeines Freundes, den er übrigens als einen rechtſchaffenen Mann achtete und liebte, in moraliſchen Dingen, nicht nur als grundlos, ſondern als zum Skepticismus und Antimoralismus führend, verworfen. Er ſuchte aber auch die Quelle der ſittlichen Erkenntniß nicht in Ideen, welche unſerer Seele von Gott eingedrückt ſind, wie Cudworth und Cumberland. Mit dem letzten ſtimmte er jedoch darinn überein, daß er das allgemeine Wohlwollen wenigſtens mit unter die oberſten ſittlichen Principien aufnahm. Alle frühere Engliſche Moralphiloſophen übertraf er in der ſchönen, anziehenden, dem großen, gebildeten Publicum angemeſſenen Darſtellung. Er geht aber nicht ſo tief, erſchöpfend und ſyſtematiſch zu Werke, daß man über den letzten Grund ſeiner Moral hinreichend aufgeklärt und befriediget würde.

Das Oberſte und Eigenthümlichſte in ſeiner Ethik iſt ſeine Lehre von dem moraliſchen Sinne. Dieſen Ausdruck gebrauchte er zuerſt in der Bedeutung, von welcher hier die Rede iſt und ſie würde ein fruchtbarer Keim nachfolgender moraliſcher Unterſuchungen. Aber er ſelbſt hat ſich nicht ſo genau, als man wünſchen muß, darüber erklärt, was er darunter verſtehe, wie fern er angeboren ſeyn könne und

in welcher Verbindung er mit den übrigen von ihm angenommenen moraliſchen Principien ſtehe. Was ſich darüber in ſeinen Schriften findet, will ich zuerſt zuſammenſtellen.

Bei einem Geſchöpfe, welches fähig iſt, ſich allgemeine Begriffe von den Dingen zu machen, ſind nicht blos die äußere, in die Augen fallende Dinge Gegenſtände der Neigung, ſondern auch die Handlungen und die Neigungen z. E. Mitleiden, Wohlwollen, Dankbarkeit, wenn die Seele ſie wahrnimmt. So entſteht aus dieſer reflectirten Empfindung eine Neigung gegen gewiſſe Neigungen, ein Wohlgefallen an denſelben, ſo wie Abneigung und Misfallen in Anſehung des Gegentheils. Es verhält ſich mit den geiſtigen oder moraliſchen Gegenſtänden nicht anders als mit den Körpern und gemeinen ſinnlichen Gegenſtänden. So wie wir an dieſen Schönheit oder Häßlichkeit bemerken, eben ſo auch an jenen. Die Seele fühlt in den Neigungen das Sanfte und Rauhe, das Angenehme und Widrige und findet im Moraliſchen eben ſo Harmonie und Disharmonie, wie in Tönen und Gemählden. Sie trägt die Geſtalten, Charactere und Gemählde ſittlicher Dinge immer mit ſich umher, bleibt dabei nicht gleichgültig, billigt das Rechtſchaffene und Natürliche und misbilligt das Verkehrte und Verderbte, wenn ſie anders ſich nicht ſelbſt in einem verderbten Zuſtande befindet. Ein Geſchöpf iſt nur alsdann tugendhaft, wenn es Begriffe vom Moraliſchguten und Böſen hat und daſſelbe zum Gegenſtande

ſeiner Neigung oder Abneigung macht *). Der Begriff des Guten und Böſen und die Fähigkeit, beides zu unterſcheiden, kann in dem Menſchen nicht verloren gehen und ausgerottet werden, wohl aber kann er gleichgültig dagegen werden und das Gute und Böſe in den Handlungen nicht fühlen. Das Gute verdient um ſeiner eigenen Schönheit und Würde willen Zuneigung und Liebe, und das Böſe wegen ſeiner inneren Häßlichkeit und Unwürdigkeit Abneigung und Verabſcheuung; dieſes Gefühl kann allerdings bei dem Menſchen geſchwächt oder zerſtört werden. Der moraliſche Sinn kann auch durch eine falſche Einbildung von Recht und Unrecht verkehrt werden. Und dieſe kann man von einer widernatürlichen Gewohnheit, herrſchenden Meinung oder Erziehung herrühren. Endlich kann auch der Widerſtand anderer Neigungen, heftiger Leidenſchaften und Affecten dieß Gefühl verderben **). Immer aber gibt es einen angeborenen moraliſchen Sinn, eine natürliche Liebe zum Recht, um ſein ſelbſt willen, eine natürliche Abneigung gegen das Unrecht, eine natürliche Geneigtheit der Seele zu dieſem Unterſchiede ***).

---

*) An inquiry concerning virtue or merit B. I. P. 2. Sect. 3. in Characteristics Vol. II. p. 21 sqq. Ausg. Basil. 1790. Jene Unterſuchung war zuerſt im J. 1699. herausgekommen.

**) L. c. P. 3. Sect. 1. 2. 3. p. 31—42.

***) A real antipathy or aversion to injustice or wrong and a real affection or love towards equity and

Dieſer Sinn iſt alſo ein mit Reflexion verbundenes angeborenes Gefühl für moraliſche Schönheit und Häßlichkeit, für das Gute und Böſe um ihrer ſelbſt willen. Shaftesbury war alſo nicht inſofern ein moraliſcher Empiriker, als wenn er das Sittliche aus äußeren ſinnlichen Eindrücken und aus der Erfahrung von den Folgen der Handlungen in der Welt beſtimmt hätte. Er ließ den Sinn für daſſelbe von Natur in dem Menſchen ſelbſt wohnen und ihn mit Reflexion verbunden ſeyn. Näher aber, als wir ſchon gezeigt haben, wurde dieſer Sinn nicht von ihm erklärt.[1]

Es kömmt aber nun darauf an, anzugeben, wie er durch dieſen Sinn die Tugend beſtimmen, auslegen und die Verpflichtung zu derſelben feſtſetzen läßt.

Findet ſich in der Natur irgend eines lebendigen Geſchöpfs etwas, was auf irgend etwas außer ihm hinweißt und ſich auf ein anderes Weſen bezieht, ſo muß ein ſolches Geſchöpf einen Theil eines andern Syſtems ausmachen, welches aus einer beſondern Art lebendiger Geſchöpfe beſteht, die eine gemeinſchaftliche Natur haben und miteinander zu gewiſſen Zwecken verbunden ſind. So weißt unter den Thieren das

---

right for its own sake and on the account of its own natural beauty and worth B. I. P. 3. §. 1. p. 33. a natural prevention or prepoſſeſſion of the mind in favor of this moral diſtinction p. 3 .

Männchen auf das Weibchen hin und aus den Verhältniſſen beider erhellt, daß ſie eine gemeinſchaftliche Beziehung auf andere Weſen außer ihnen haben. Eben ſo, wenn eine ganze Gattung lebendiger Geſchöpfe zur Erhaltung und zum Wohle einer andern beiträgt, ſo iſt eine ſolche Gattung gleichfalls ein Theil eines Syſtems, wie z. E. gewiſſe Thiere ſich von anderen ernähren müſſen. Es gibt alſo überhaupt ein Syſtem des Thierreichs, und eben ſo auch des Pflanzenreichs, ja aller Dinge in der Welt: denn alle haben gewiſſe Beziehungen aufeinander und auf das Ganze. Alle ſind in ſo fern gut oder vollkommen, wenn aber irgend eines gar keine ſolche Beziehung oder nur eine zerſtörende hätte, ſo wäre es in Rückſicht auf das Ganze böſe, unvollkommen. Was aber nun die vernünftigen Geſchöpfe betrifft, ſo iſt bei ihnen nichts gut oder böſe, was nicht aus Neigung geſchieht d. i. das Wohl oder Uebel des Syſtems, von welchem ſie einen Theil ausmachen, muß ſelbſt der unmittelbare Gegenſtand ihrer Neigung ſeyn, wenn Gutes oder Böſes bei ihnen Statt finden ſoll *).

Jede Neigung zu einem bloß eingebildeten Gute iſt böſe, weil ſie überflüſſig iſt, gute Neigungen ſchwächt und ſelbſt die Glückſeeligkeit vermindert. Auch eine Neigung, welche den eigenen Nutzen des Menſchen beförderte, aber dem allgemeinen Wohle zuwider wäre, würde verkehrt und böſe ſeyn. Wird

*) B. I. P. 2. §. 1.

eine Neigung nur durch ihr Uebermaaß der Geſellſchaft ſchädlich, ſo iſt nur die übermäßige, nicht aber die gemäßigte Neigung böſe. Wenn die Neigung für unſer Privatwohl mit dem allgemeinen beſtehen kann und ſelbſt dazu beiträgt, ſo iſt ſie nicht nur nicht böſe, ſondern gut und nothwendig, im Gegentheil aber iſt ſie böſe. Es iſt aber nicht genug, daß Handlungen aus Selbſtliebe zufälliger Weiſe uns veranlaſſen, etwas Gutes zu thun, ſondern ſie müſſen zugleich aus guter Neigung gegen andere entſpringen, wenn ſie gut ſeyn ſollen. Gut iſt die Neigung aber, wenn ſie dem Wohle der ganzen Gattung gemäß iſt *).

Tugend iſt die richtige und gute Beſchaffenheit der Neigungen und Geſinnungen nicht blos in Beziehung auf uns ſelbſt, ſondern auch auf die Geſellſchaft und das Ganze. Neigung für das allgemeine und für das Privatwohl können nicht nur mit einander beſtehen, ſondern ſind unzertrennlich, die Tugend macht die Glückſeeligkeit und das Laſter das Elend jedes vernünftigen Geſchöpfs aus.

Die Neigungen (oder Affectionen, Paſſionen) welche ein lebendiges Weſen leiten, und ohne welches es nicht handeln kann, ſind: 1) natürliche Neigungen, welche das Wohl des Ganzen zum Zwecke haben, 2) ſelbſtiſche, welche blos das Privatwohl bezwecken, 3) unnatürliche, welche weder auf das

*) L. c. §. 2.

allgemeine, noch Privatwohl abzielen, ſondern beiden entgegenwirken. Dieſe letzte Art iſt offenbar durchaus laſterhaft, die beiden erſten aber können bald tugendhaft bald laſterhaft ſeyn, bald glücklich, bald unglücklich machen, wenn ſie entweder zu ſchwach oder zu ſtark ſind. Auch die ſelbſtiſchen Neigungen können zu ſchwach, auch die wohlwollenden können zu ſtark ſeyn, nämlich in Beziehung auf die beſondere Einrichtung, Verfaſſung und Verhältniſſe eines vernünftigen Geſchöpfs. Auch die Abweſenheit dieſer beiderlei Neigungen macht laſterhaft und unglücklich. Alſo:

1) Die natürlichen und wohlwollenden Neigungen, wenn ſie weder zu ſchwach noch zu ſtark ſind, machen glückſeelig und ihr Mangel elend.

Das geiſtige Vergnügen iſt größer und dauerhafter, als das körperliche und wenn der Geiſt eine hohe Vorſtellung von dem Werthe und der Schönheit einer Handlung gefaßt hat, ſo wird er auf den höchſten Grad des Enthuſiasmus dafür geſpannt und achtet alle ſinnliche Vergnügungen und alle Schmerzen für nichts, um ſie zu begehen. Nun aber können die wohlwollenden Neigungen eine ununterbrochene Folge geiſtiger Vergnügungen in uns hervorbringen. Dieſe Neigungen ſind ſchon an ſich die höchſte Freude, der ſüßeſte Genuß. Sie dämpfen jede andere angenehme Regung. Keine blos ſinnliche Luſt kommt ihnen gleich. Hier iſt mit der ſüßen Rührung

der Seele ein angenehmer Beifall des Verſtands, und eine frohe Billigung deſſen, was in dieſer guten Gemüthsbeſchaffenheit und rechtſchaffenen Neigung gethan wird, verknüpft. Es gibt keinen ſchöneren, herzerhebenderen Anblick, als den einer rechtſchaffenen That. Selbſt die ſchmerzhaften Empfindungen, welche mit wohlwollenden Neigungen verknüpft ſind, haben etwas Süßes an ſich. Aus dieſen Neigungen entſpringen aber auch geiſtige Vergnügungen. Wenn man Zufriedenheit und Vergnügen mit andern theilt, wenn man ſie gemeinſchaftlich mit andern genießt, wenn man ſie aus dem Glücke anderer ſchöpft, ſo wird dadurch unſere Glückſeeligkeit erhöht und vervielfältiget. Das Bewußtſeyn, durch Wohlwollen die Liebe und Achtung anderer verdient zu haben oder wirklich zu beſitzen, iſt in hohem Grade erfreuend für uns. Unſer Wohlwollen muß aber unpartheiiſch, unbeſchränkt und auf das Ganze gerichtet ſeyn, wenn es uns wahre Freude gewähren ſoll. So iſt es gleichförmig, dauerhaft, in ſich ſelbſt eins, immer beruhigend und vergnügend. Auch die ſinnlichen Vergnügungen können nur vermittelſt der wohlwollenden und geſelligen Neigungen mit wahrer Freude genoſſen werden. Die wohlwollenden Geſinnungen und Handlungen ſind eine angemeſſene, natürliche Uebung und Beſchäftigung der Seele, die zu ihrer Zufriedenheit nothwendig iſt: Uebrigens können allerdings dieſe Neigungen auch ausſchweifend ſeyn und dann machen ſie unglücklich, wie z. E. das uns ganz überwältigende, krankhafte und erſchlaffende

Mitleiden, die ſchwache, überſpannte, verderbliche Liebe der Eltern zu ihren Kindern.

2) Die Privatneigungen machen unglücklich, wenn ſie zu ſtark oder zu ſchwach ſind.

Sind ſie zu ſtark, ſo werden ſie beunruhigende, verderbliche und zerſtörende Leidenſchaften, und verſetzen das Gemüth in die drückendſte Sclaverei. Sie bringen uns ganz um die Freuden der wohlwollenden Neigungen und rauben uns dadurch die größte Glückſeeligkeit des Lebens. Sie können aber auch zu ſchwach ſeyn, wie wenn der Menſch ſich ſelbſt vernachläſſiget, gegen Gefahr unempſindlich iſt, nicht für ſeine Erhaltung ſorgt, ſich nicht vertheidigt. Das iſt unſtreitig laſterhaft. Die Natur ſelbſt hat uns angetrieben und angewieſen, für unſere ganze Perſon zu ſorgen und ohne dieſe Sorge können wir weder ſelbſt glücklich ſeyn, noch das Wohl des Ganzen befördern.

3) Die unnatürlichen Neigungen zerſtören alle Glückſeeligkeit. Dahin gehören die Luſt an den Qualen anderer, die Schadenfreude, Bosheit, Neid, Menſchenhaß u. ſ. w. *).

Dieß ſind die weſentlichen Principien der Ethik dieſes liebenswürdigen Weiſen. Daß alle ſittliche Erkenntniß von einem moraliſchen Sinne aus-

*) B. II. P. 1. 2.

gehe, und daß das Weſen der Sittlichkeit in dem gehörigen Maaße und der Harmonie der wohlwollenden und ſelbſtſtiſchen Neigungen, in der Unterordnung dieſer unter jene und in dem Wohlgefallen an der moraliſchen Schönheit beſtehe und daß nur daraus wahre Glückſeeligkeit für den Menſchen entſtehe, daß der Menſch ſowohl dadurch, als durch ſeine natürlichen Anlagen zur Tugend verpflichtet ſey — dieß war die Hauptſache ſeiner Ethik. Mit Recht vermißt man aber darinn eine genauere Auseinanderſetzung des moraliſchen Sinns und der Schönheit der Tugend; allein eben dieſe iſt nachher von andern gegeben worden.

Noch eine beſondere Aufmerkſamkeit verdienen die Beſtimmungen Shaftesburys über das Verhältniß der Tugend zur Religion. Dieſer Gegenſtand war ſogar die Veranlaſſung zu ſeiner Unterſuchung über Tugend und Verdienſt. Daß er die Moral nicht auf Religion gründe, erhellt aus ſeinen vorher angeführten Principien, er gibt auch die bekannten Gründe an, aus welchen dieß nicht thunlich iſt und behauptet, daß der Atheismus unmittelbar keine falſche Begriffe vom Guten und Böſen verurſachen könne, wohl aber die verderbte Religion, der Aberglaube *). Dem Glauben an Gott ſchreibt er den mächtigſten und wohlthätigſten Einfluß auf die Tugend zu, wenn man Gott nicht blos wegen ſeiner Allmacht und als dem belohnenden und ſtrafenden Richter, ſondern wegen ſeiner moraliſchen Vollkom-

*) B. I. P. 3. §. 1.

menheit gehorcht. Wenn wir — ſo lehrt er — einen Gott glauben, den wir für liebenswürdig und gut halten, wenn wir ihn als ſolchen bewundern und verehren, wenn wir ihm außer der Macht und Erkenntniß die höchſte Vortrefflichkeit der Natur, die ihn zum würdigſten Gegenſtand allgemeiner Liebe und Achtung macht, Vorſorge für das Wohl aller zuſchreiben, ſo muß ein ſolches Muſter viel beitragen, die Neigung zur Tugend bei uns erwecken und zu ſtärken und alle unſere Neigungen dieſer einigen zu unterwerfen. Mit dem wahren theiſtiſchen Glauben iſt auch die Ueberzeugung verbunden, daß Gott der allwiſſende Zeuge aller unſerer Geſinnungen, Empfindungen und Handlungen ſey und dieſer Gedanke muß uns bei dem Bewußtſeyn des Laſters mit Schaam und Scheue, und bei dem der Tugend mit einer edlen Erhebung und Zuverſicht erfüllen. Dieſe Kraft kommt nur dem Theismus zu und fehlt dem Atheismus. Selbſt die Hoffnung der Belohnungen Gottes und die Furcht vor ſeinen Strafen, ob ſie gleich keine ächte Beweggründe der Tugend ſind, können ihr doch beförderlich ſeyn und ihr zur Sicherheit und Stütze dienen, ſofern ſie nämlich heftigen Leidenſchaften das Gegengewicht halten, ſie dämpfen und niederdrücken können. Und wenn gar die Hoffnung der Belohnung nichts anders iſt, als Liebe und Sehnſucht nach dem reinen Genuß der Tugend, nach der Ausübung derſelben in einem künftigen Leben, ſo iſt ſie der Tugend ſo wenig ſchädlich, daß ſie vielmehr die aufrichtigſte Liebe zu derſelben beweiſt. Selbſtſüchtig verdient

dieß Princip nicht zu heißen: denn wenn die Liebe zur Tugend nicht bloß den eigenen Nutzen zum Grunde hat, ſo gilt eben das, wenn man bloß um der Tugend willen das Leben liebt und ewig zu leben wünſcht. Es kann auch die reine Liebe zur Tugend um ihrer ſelbſt willen nicht wohl erhalten und geſtärkt werden, wenn man glaubt, daß ſich in dem Ganzen ſelbſt keine Güte und Schönheit, kein Muſter guter Neigungen in einem höheren Weſen, ausgedrückt finde. Wie kann ein Menſch etwas in der Welt lieben und bewundern, wenn er ſie für ein Muſter der Unordnung hält? Wie kann er die Schönheit eines Theils ſchätzen, wenn er in dem Ganzen keine Vollkommenheit, ſondern lauter Verwirrung findet? Wenn man in einer unordentlichen, zerrütteten Welt zu leben glaubt, ſo wird das Gemüth verbittert, die Liebe zur Tugend geſchwächt, ſelbſt die wohlwollenden Neigungen, die Quelle der Tugend, werden verſtopft oder vergiftet. Und unter den Leiden des Lebens iſt es nicht möglich, Abſcheu und Unmuth zu vermindern, wenn man eine ſolche Vorſtellung von der Welt hat. Wenn man hingegen glaubt, daß Gott die Welt nach den Geſetzen der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit regiere, ſo fühlt man ſich auch unter den ſchwerſten Trübſalen aufgerichtet, geſtärkt und geſtärkt. Unſere ganze Gemüthsart wird durch dieſen Glauben billiger, ſanfter, wohlwollender. Die Bewunderung und Liebe der Ordnung und Harmonie, wo man ſie auch findet, verbeſſert das Gemüth, ſtärkt die geſelligen Neigungen und hilft die Tugend mächtig befördern, welche ſelbſt

nichts anders, als Liebe zur Ordnung und Schönheit in der Geſellſchaft iſt. Die Tugend wird alſo überhaupt nur durch den Glauben an Gott vollkommen *). Schwerlich hat irgend ein Schriftſteller vor und zu Shaftesburys Zeit ſo wahr und trefflich über das Verhältniß zwiſchen Tugend und Religion geurtheilt.

Dieſer Weltweiſe, welcher im Geiſte und Geſchmacke der beſten Claſſiker über moraliſche Gegenſtände ſchrieb, ſtreute durch ſeine Unterſuchungen einen Saamen zu mannichfaltiger Entwicklung und Anwendung, aber auch zu Streit und Widerſtand aus. Mandeville, der zwar in Frankreich geboren wurde, aber meiſt in England lebte und in der Sprache dieſes Landes ſchrieb, verſpottete die Grundſätze jenes Philoſophen in einer Fabel **), welche er, da ſie viel Aufſehen machte und heftige Angriffe erfuhr, nachher mit einem rechtfertigenden Commentar neu herausgab ***). Er griff Shaftesbury's Lehre von einer doppelten Seite an. Die eine Seite war, wo nicht ſchwach, doch nicht hinlänglich von ihm befeſtiget worden. Er hatte gelehrt, daß die Tugend eben ſo ſehr das Glück der ganzen Geſellſchaft als des Einzelnen beförderе, Mandeville wies eine

*) B. I. P. 3.

**) The grumbling hive or knaves turned honest. Lond. 1706.

***) The fable of the bees or private vices publick benefits. Lond. 1714. noch vermehrter 1728.

lange Reihe von Laſtern nach, welche ſehr wohlthätig für die Geſellſchaft ſeyen. Jener hatte in der menſchlichen Natur wohlwollende, uneigennützige Neigungen entdeckt, dieſer erklärte alle ſogenannte menſchliche Tugenden aus Eitelkeit, Stolz und Eigenliebe. Er meinte, nur die Geſetzgeber hätten dadurch, daß ſie den Menſchen mit Lobſprüchen auf die Erhabenheit ihrer Natur ſchmeichelten und Begriffe von Ehre und Schande rege machten, zu dem, was man Tugend nenne, geführt d. h. zu ſolchen Handlungen, welche ſcheinbar mit Aufopferung ſelbſtſüchtiger Neigungen zum Beſten der Geſellſchaft, in der That aber blos aus Eitelkeit und Selbſtſucht geſchehen. Uebrigens war ſein Buch nicht nur wider Shaftesburys Grundſätze, ſondern auch wider die chriſtliche Moral und wider die reineren ſittlichen Grundſätze überhaupt gerichtet. Er proteſtirte zwar feierlich dagegen, daß er durch ſein Buch die Moralität der Individuen untergraben und ihnen die Unſittlichkeit, als das Nützlichſte empfehlen wolle. Er gab vor, nur ſo viel behaupten zu wollen, daß Laſter zur Blüthe großer Staaten nothwendig ſeyen, er leugnete nicht, daß auch Tugenden dazu erforderlich ſeyen, aber er ſchien manchmal doch jene für nützlicher, als dieſe, ausgeben zu wollen, und verkannte in der menſchlichen Natur die wohlwollenden Neigungen. Er wies darauf hin, daß doch auch die Handlungen, die angeblich aus Wohlwollen und Sympathie entſpringen, ihre Quelle blos in Neigung und Inſtinct haben, daß auch jene Selbſtzufriedenheit, die aus der Tugend entſpringe, doch ein Vergnügen ſey, wel-

ches in dem Menſchen die Empfindungen des Stol-
zes rege mache, daß alſo auch Handlungen aus die-
ſen Triebfedern doch keine rein uneigennützige
und demüthige Handlungen ſeyen. Das Buch
täuſchte vornehmlich dadurch viele Menſchen, daß es
Irthum mit Wahrheit vermiſchte. In der Ausfüh-
rung des Satzes, daß Laſter der Individuen oft öf-
fentliche Wohlthaten ſeyen, ſtellte er häufig jede Nei-
gung als laſterhaft dar, welche es nur in einem ge-
wiſſen Grade und in einer gewiſſen Richtung ſind.
Auch die moraliſche Ehrliebe nannte er Eitelkeit.
Auch die ſittliche Selbſtliebe beſchrieb er als Selbſt-
ſucht. Im Grunde iſt ſein Syſtem nur wider ge-
wiſſe aſcetiſche Lehren gerichtet, die vor ſeiner Zeit
ſehr gewöhnlich waren und nach welchen die Tugend
in einer gänzlichen Ausrottung der Neigungen beſte-
hen ſollte. Es war ihm leicht, zu beweiſen: 1) daß
dieſe Tugend nie unter den Menſchen Statt gefunden
habe und 2) daß, wenn ſie allgemein Statt fände,
ſie verderblich für die Geſellſchaft ſeyn, aller Indu-
ſtrie, allem Handel und gewiſſermaßen allem Ver-
kehr des menſchlichen Lebens ein Ende machen würde.
Durch den erſten dieſer Sätze ſchien er zu beweiſen,
daß es keine reelle Tugend gibt und daß alles, was
man dafür ausgibt, bloße Täuſchung ſey, und durch
den zweiten, daß Privatlaſter öffentliche Wohlthaten
ſeyen, indem ohne ſie keine Geſellſchaft glücklich ſeyn
oder blühen könne *).

*) Theory of moral sentiments. Vol. II. ed. 6. 1790.
p. 306. sqq.

Den Weg, welchen Shaftesbury betreten hatte, verfolgten Hutcheſon und Hume, Smith und Ferguſon, nur daß der eine dieſen, der andere jenen Theil des Syſtems mehr beleuchtete und daß ſie auch in den Grundſätzen ſelbſt einige Abänderungen vornahmen. Gemeingeiſt und Wohlwollen iſt bei allen die Seele des Moralſyſtems, aber in der Begründung und Ausführung wichen ſie von einander ab.

Hutcheſon zeichnete ſich vornehmlich dadurch aus, daß er die Natur, die Bedeutung, den Einfluß und die Folgen jenes moraliſchen Sinns, von welchem Shaftesbury geredet hatte, genauer beſtimmte, tiefer erforſchte und ausführlicher erklärte. Er ſchrieb darüber und zugleich über den Sinn für das Schöne ein beſonderes Buch *). Es wird nun darauf ankommen, ſeine Lehre vom moraliſchen Sinne kurz und bündig darzuſtellen.

Das Moraliſchgute bezeichnet unſere Idee von einer in den Handlungen wahrgenommenen Eigenſchaft, welche Billigung und Liebe gegen den Urheber derſelben bei ſolchen erwirbt, die keinen Vortheil von den Handlungen haben. Das moraliſche Uebel iſt das Gegentheil, er erzeugt Misbilligung und Abneigung gegen den Handelnden, ſelbſt bei Perſonen, welche kein eigenes Intereſſe bei der natürlichen Ten-

*) An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue in two treatiſes. 2. edit. Lond. 1726.

denz der Handlungen haben. Dieſe unvollkommenen Beſchreibungen können nur dadurch deutlicher werden, daß man erklärt, woher wir dieſe Ideen haben und welcher allgemeine Grund für dieſe Unterſcheidung guter und böſer Handlungen in unſerer Natur liegt. Die meiſten neueren Moraliſten behaupten, daß alle moraliſche Eigenſchaften nothwendig eine Beziehung auf das Geſetz eines Oberen haben, der die Macht beſitzt, uns zu belohnen und zu beſtrafen und daß die Geſetze daher einige Handlungen für nützlich, andere für ſchädlich erklären. Sie geben zwar zu, daß der Geſetzgeber nur ſolche Handlungen, welche zugleich das Beſte des Ganzen befördern, für ſolche erklärt, die ihrem Urheber nützen und daß wir aus dieſem Grunde die Tugend bei andern billigen, allein ſie behaupten, daß wir nur durch Beweggründe des Selbſtintereſſes zum Gehorſam gegen die Geſetze beſtimmt und vom Ungehorſam abgeſchreckt werden. Einige andere Moraliſten lehren, daß es etwas an ſich Gutes in den tugendhaften Handlungen gebe, daß wir uns beſtimmt fühlen, Schönheit in ſolchen Handlungen wahrzunehmen und ihren Urheber zu lieben und zwar ohne an irgend einen Nutzen zu denken, der aus denſelben für uns entſpringen kann, daß wir eben ſo auch an unſeren eigenen tugendhaften Handlungen ein Vergnügen finden, ſelbſt wenn wir keinen andern Vortheil von ihnen erwarten. Allein ſie ſagen zugleich, daß wir zu dieſen Handlungen eben ſo bewogen werden, wie zum Anblick oder Ankauf von Gemählden und Statüen, durch eigenes

Intereſſe, durch Hang zu dem Vergnügen, welches wir empfinden, wenn wir ſolche Handlungen ſehen oder ſelbſt üben. Es kann aber dargethan werden: 1) daß einige Handlungen für den Menſchen etwas an ſich Gutes haben, daß wir durch einen höheren Sinn, den moraliſchen, ein Vergnügen bei der Betrachtung ſolcher Handlungen an andern empfinden und uns zur Liebe gegen ihr Urheber geſtimmt finden, und daß wir noch mehr dieſe Freude fühlen, wenn wir uns ſelbſt ſolcher Handlungen bewußt ſind, alles ohne Rückſicht auf irgend einen anderen Vortheil, den wir von ihnen erwarten. 2) Daß das, was uns zu den tugendhaften Handlungen antreibt, nicht die Abſicht iſt, jenes Vergnügen zu genießen, noch weniger irgend eine angenehme Folge oder künftige Belohnung, ſondern ein vom eigenen Intereſſe oder der Selbſtliebe ganz verſchiedenes Princip.

Die Idee des Moraliſchguten iſt verſchieden von der Idee des blos Angenehmen und Nützlichen. Der Sinn für jenes iſt ein beſonderer. Er ſetzt keine angeborene Idee oder praktiſche Urtheile voraus. Er iſt eine Beſtimmung unſerer Seele, liebenswürdige oder widrige Ideen von Handlungen, die uns vorkommen, zu empfangen, und zwar vor jeder Meinung von Vortheil oder Schaden, welcher aus denſelben für uns entſpringt *), eben ſo wie

*) A determination of our minds to receive amiable

uns eine regelmäßige Form oder eine harmoniſche Compoſition gefällt, ohne daß wir irgend eine Kenntniß der Mathematik haben oder einen Vortheil von dieſer Form oder Compoſition, welcher von jenem unmittelbaren Wohlgefallen und Vergnügen verſchieden wäre, erwarten.

Jede gute oder böſe Handlung fließt aus einer *Affection* oder *Neigung gegen vernünftige Weſen* her und was wir *Tugend* oder *Laſter* nennen, iſt entweder eine ſolche Neigung oder eine aus derſelben folgende Handlung. Die tugendhaften Handlungen entſpringen nicht aus Selbſtliebe oder Eigennutz. Die *wahre Liebe* und *Achtung* gegen andere iſt *uneigennützig*, ſie wird blos durch die guten moraliſchen Eigenſchaften, die wir vermittelſt des moraliſchen Sinns in andern billigen, erregt. Sie kann durch keinen Preiß erkauft werden. Eine nützliche Handlung verliert den Werth des Wohlwollens, ſobald ſie *blos* aus Eigennutz begangen iſt. Der ächt Dankbare liebt die Geſinnung des Wohlthäters mehr, als die Wohlthat. Wenn man einwendet, daß doch die Tugend *blos wegen des ſie begleitenden Vergnügens* geübt wird, ſo kann man antworten, daß dieß einen, der Idee des Nutzens vorangehenden Sinn für die Tugend vorausſetzt, daß

---

or disagreeable ideas of actions, when they occur to our observation, antecedent to any opinions of advantage or loss to redound to ourselves from them l. c. p. 135.

wir durch die Einrichtung unſerer Natur beſtimmt ſind, Vergnügen an unſerer eigenen und an fremder Tugend zu finden und daß es auch Tugenden gibt, die mit peinlichen Empfindungen verknüpft ſind. Die ächte Triebfeder tugendhafter Handlungen iſt eine Determination unſerer Natur, das Beſte anderer zu befördern oder ein Inſtinct, welcher aller Rückſicht auf eigenes Intereſſe vorangeht und uns zur Liebe anderer beſtimmt.

Alle Tugenden laſſen ſich auf Wohlwollen oder Liebe gegen andere zurückführen, ſelbſt die religiöſe, und nach dieſem Maasſtabe werden ſie auch von uns insgeſammt beurtheilt. Handlungen, welche allein aus Selbſtliebe fließen, aber keinen Mangel an Wohlwollen verrathen, ſind moraliſch indifferent, und erregen weder Liebe noch Haß. Es gibt aber Grenzen, innerhalb welcher wir nicht nur aus Selbſtliebe handeln dürfen, ſondern auch ſollen. Wir ſollen nämlich unſer eigenes Wohl befördern, um das Wohl des Ganzen befördern zu können, der Mangel einer ſolchen Selbſtliebe würde allgemein verderblich ſeyn. Die Selbſtliebe wird alſo durch das Wohlwollen nicht ausgeſchloſſen. Der Tugendhafte iſt mit ein Gegenſtand ſeines eigenen Wohlwollens.

Die Tugend iſt deſto größer, je größer die Anzahl der Perſonen iſt, welche beglückt werden, je höher der Grad von Glückſeeligkeit iſt, welche dadurch mitgetheilt wird und je mehr wir dieſe bezwecken *).

*) Von dieſer Regel wird S. 177. geſagt: we are led by our moral ſenſe to judge thus.

Was den tugendhaften Character ausmacht, beſteht nicht in einigen zufälligen Bewegungen des Mitleids, der Liebe, der Dankbarkeit, ſondern in einer fixirten Humanität oder in dem ſtandhaften Beſtreben, das Beſte aller zu befördern, auf welche unſer Einfluß ſich ausdehnen kann, verbunden mit Klugheit und Kenntniß des wahren Intereſſes anderer und der Mittel, es zu befördern.

Die Tugend kann allerdings aus Inſtinct oder Neigung herfließen. Die Vernunft weißt uns an, wie wir die Neigung zum allgemeinen Beſten befördern ſollen.

Der moraliſche Sinn iſt allgemein. Wir beurtheilen insgeſammt die Sittlichkeit der Handlungen nach ihrem Einfluß auf das allgemeine Beſte. Wir können uns zwar inſofern irren, als wir glauben, daß gewiſſe Handlungen das gemeine Wohl befördern, welche es nicht thun, welche vielleicht mehr ſchaden, als nützen. Immer aber iſt es der Schein von Wohlwollen, welcher unſere Billigung erregt. Das Abweichende und Widerſprechende in den Meinungen der Menſchen und Völker vom Sittlichguten und Böſen iſt zwar ein guter Beweis wider die angeborene Ideen, nicht aber wider den moraliſchen Sinn, durch welchen wir Tugend und Laſter in den Handlungen unterſcheiden. Ein Grund jener Verſchiedenheit liegt in den verſchiedenen Begriffen von Glückſeeligkeit und den Mitteln, ſie zu erlangen. Immer aber iſt die Billi-

gung auf das Wohlwollen, auf irgend eine wahre oder anſcheinende Tendenz zum allgemeinen Beſten gegründet. Wenn grauſame Gewohnheiten unter gewiſſen Völkern herrſchend ſind, ſo iſt es immer unter einem Scheine von Wohlwollen, in der Meinung, daß das öffentliche Wohl ſie erfordere. Ein anderer Grund jener Verſchiedenheit der Meinungen liegt in der Verſchiedenheit der Gegenſtände, auf welche die Menſchen aus Irthum ihr Wohlwollen beſchränken, und ein dritter in den falſchen Vorſtellungen vom Willen oder den Geſetzen Gottes, die der Menſch aus Liebe gegen Gott befolgt. Der moraliſche Sinn iſt keine Folge des Unterrichts und der Erziehung. Er zeigt ſich bei Kindern, wenn ſie Geſchichten hören, die man ihnen erzählt, ſo bald ſie die Sprache verſtehen. Da intereſſiren ſie ſich lebhaft für Wohlwollen und Humanität und verabſcheuen Grauſamkeit, Selbſtſucht, Geiz, Verrätherei, noch ehe man ihnen Begriffe von Gott, Geſetz und dem allgemeinen Beſten gegeben hat. Das allgemeine Wohlwollen zeigt ſich in verſchiedenen Graden und Geſtaltungen in der Liebe zwiſchen Blutsfreunden, in der Dankbarkeit, in der Ehrliebe, im Mitleiden. Dieß Wohlwollen iſt in der moraliſchen Welt, was die Gravitation in der körperlichen iſt.

Der moraliſche Sinn hat einen größeren Einfluß auf die Menſchen, als man ſich gewöhnlich vorſtellt, ohneractet er oft durch beſchränkte Anſichten vom allgemeinen Beſten geleitet und oft von der

Selbſtliebe überwältiget wird. Er ſchenkt uns mehr Vergnügen, als irgend ein anderes Vermögen unſerer Natur. Die moraliſchen Freuden können wir länger und anhaltender genießen, als alle andere, durch ſie werden alle übrigen Freuden erhöht und das Wohlwollen ſchenkt ihnen einen größeren Reiz. Die Tugend gibt dem Menſchen auch eine äußere Schönheit, welche jede andere Schönheit übertrifft. Die Charactere jener Schönheit ſind Sanftheit, Milde, Majeſtät, Würde, Lebendigkeit, Demüth, Zärtlichkeit — ſie ſind natürliche Zeichen gewiſſer Tugenden — ſie haben einen Reiz ſelbſt bei häßlichen Perſonen. — Was wir in dem Betragen eines Menſchen ſchön und angenehm finden, zeigt Frölichkeit, Ruhe, Dienſtfertigkeit, Geſelligkeit, Ungezwungenheit, ein ehrliches, offenes Herz an. Der moraliſche Sinn treibt uns zur Freundſchaft an. Wir werden zu ihr nicht durch Bedürfniſſe und eigenen Nutzen, ſondern durch eine große Mannichfaltigkeit anziehender Beweiſe von Liebe, Gutmüthigkeit und andern liebenswürdigen Eigenſchaften beſtimmt. Auf denſelbigen Sinne beruht die Macht der Beredſamkeit. Die Neigungen und Affecten, welche der Redner erregt, gründen ſich auf moraliſche Eigenſchaften. Alle Mittel und Künſte, welche der Redner anwendet, ſind darauf berechnet, den Zuhörern einen tieferen Eindruck von den moraliſchen Eigenſchaften gewiſſer Perſonen, die er anklagt oder vertheidiget, und gewiſſer Handlungen, die er anräth oder misräth, zu geben. Nichts macht einen tieferen Eindruck, als

wenn er das Wohlwollen, die Humanität, den Edelmuth eines Menſchen, ſeine hohe Kraft, das gemeine Beſte zu befördern, ſeine Verachtung der Gefahren und eigenen Vergnügens zu dieſem Zwecke, und die herrlichen, mächtigen Wirkungen einer wohlwollenden Handlung ſchildert. Und ſolche Reden machen nicht nur auf gelehrte und gebildete Menſchen, ſondern ſelbſt auf die rohe, ungebildete Menge Eindruck, weil ein Sinn für Moralität, unabhängig von Belehrung und Bildung, in dem Menſchen vorhanden iſt. Auch das Vergnügen an der Poeſie gründet ſich auf dieſen Sinn. Die Betrachtung moraliſcher Schönheit afficirt uns ſtärker, als das der körperlichen. Die rührendſten Schönheiten haben Beziehung auf den moraliſchen Sinn. Dramatiſche und epiſche Poeſie wenden ſich ganz an dieſen Sinn und erregen unſere Neigungen und Affecten durch gute und böſe Charactere und ihre Schickſale. Sie erwecken durch die Darſtellung Verehrung und Liebe gegen das Gute, Verachtung und Abſcheu gegen das Böſe und zwar vermittelſt des moraliſchen Sinns. Die Proſopopöie hat deswegen ſo viel Kraft, weil ſie Neigungen, Begebenheiten und Sachen als Perſonen mit moraliſchen Eigenſchaften darſtellt und dadurch auf jenen Sinn einwirkt. Die Geſchichte zieht ihre Vortrefflichkeit am meiſten aus der Darſtellung der Sitten und Charactere und eben ſo auch die Mahlerei.

Der moraliſche Sinn für das allgemeine Wohlwollen iſt alſo das wahre Original der moraliſchen Ideen. Auch beſondere moraliſche

Ideen werden aus demſelben abgeleitet. Die Idee der Verpflichtung können wir auch ohne Rückſicht auf das Geſetz eines Oberen haben. Das Wort hat aber verſchiedene Bedeutungen. Wenn wir darunter eine Determination unſerer Seele verſtehen, ohne Rückſicht auf unſer eigenes Intereſſe, Handlungen zu billigen und auszuüben, welche uns mit uns ſelbſt unzufrieden macht, wenn wir ihr entgegen gehandelt haben, ſo gibt es eine natürliche Verpflichtung aller Menſchen zum Wohlwollen. Die Tugend oder gute Diſpoſition der Seele kann nicht unmittelbar gelehrt oder durch Unterricht hervorgebracht werden, ſie muß urſprünglich in unſere Natur durch Gott gepflanzt ſeyn und nachher durch Selbſtbildung und Unterricht befeſtiget und beſtätiget werden. Der moraliſche Sinn hängt nicht von der Reflexion ab, ſondern geht ihr voran. Er iſt allerdings eine qualitas occulta, allein es iſt um nichts geheimnißvoller, daß eine Handlung Achtung oder Verachtung erregt, als daß eine gewiſſe Bewegung unſers Körpers uns Vergnügen und das Zerfleiſchen deſſelben uns Schmerz verurſacht oder daß ein Actus des Wollens unſern Körper bewegt. Dieſer Sinn urtheilt von den Geſetzen ſelbſt und erklärt ſie für gerecht oder ungerecht. Es muß alſo etwas in den Handlungen geben, was abſolut gut iſt und das iſt das Wohlwollen oder das Streben nach der allgemeinen Glückſeeligkeit vernünftiger Weſen; dieſe Vortrefflichkeit nimmt unſer moraliſcher

Sinn wahr. Wir nennen ſelbſt die Geſetze Gottes gut, wenn wir uns vorſtellen, daß ſie das allgemeine Beſte befördern; wir nennen Gott ſelbſt gut, ſofern ſeine Vorſehung die allgemeine Glückſeeligkeit bezweckt und ſchließen daraus auf ſein Wohlwollen. — Aus dem moraliſchen Sinne ſchöpfen wir auch unſere Ideen von den Rechten. Wenn es uns dünkt, daß ein Vermögen, irgend etwas zu thun, zu verlangen oder zu beſitzen, welches in gewiſſen Umſtänden allgemein zugeſtanden wird, im Ganzen auf das allgemeine Wohl abzweckt, ſo ſagen wir, daß einer ein Recht habe, es zu thun, zu verlangen oder zu beſitzen. Dieß Recht iſt größer oder kleiner, je nachdem das öffentliche Wohl größer oder kleiner iſt.

In dieſer Theorie ſelbſt iſt ſchon beſtimmt, inwiefern dieſer Trieb, ohnerachtet mit der Befriedigung deſſelben unmittelbar Vergnügen verknüpft iſt und mittelbar daraus auch unſere eigene Glückſeeligkeit entſpringt, dennoch uneigennützig ſey. Ob er von ihm für das höchſte Moralprincip ausgegeben werde, darüber kann geſtritten werden. Platner ſagt *): "Hutcheſon hat nirgends den moraliſchen Sinn zu einem höchſten Principe der Moral erheben wollen, wie Kant ihm Schuld gibt. Sein Moralprincip iſt das Geſetz des Wohlwollens. Um nun zu zeigen, wie gemäß dieß Geſetz der Natur des Menſchen ſey, beruft er ſich auf das undeutliche Bewußt-

*) Philoſ. Aphor. II. 272 f. neue Ausarbeit.

ſeyn deſſelben, auf den moraliſchen Sinn, aber nicht als auf einen höheren Grund, weil das Wohlwollen Vergnügen macht, ſondern als auf ein Beweismittel ſeiner Exiſtenz. Ganz ſo, wie Kant ſich, bey dem formalen Moralprincip auf das moraliſche Bewußtſeyn beruft, ohne darum das moraliſche Bewußtſeyn als höchſtes Moralprincip darzuſtellen." Hutcheſon gibt aber doch den moraliſchen Sinn für das urſprüngliche Erkenntnißprincip, für das Original, für die Quelle der moraliſchen Ideen aus. Dieſer Sinn iſt bei ihm nicht blos ein formales, ſondern ein materiales Princip. Allein eben dieſer Sinn leitet unmittelbar zum allgemeinen Wohlwollen, er iſt ein Sinn für dieß Wohlwollen. Dieſes beruht ſelbſt auf einem Sinne, einem Triebe, einer Determination der Seele, welche alle übrige Kräfte der menſchlichen Natur beherrſchen ſoll. Man kann alſo in der Moral nicht mit dem Wohlwollen anfangen, welches ja auch einen anderen Grund haben könnte, als einen beſonderen Sinn.

Erſt nach Hutcheſons Tode wurde ſein Syſtem herausgegeben *). Hier ſieng er mit der Unterſuchung über die Anlagen und Kräfte der menſchlichen Natur und darunter auch über den moraliſchen Sinn

*) A system of moral philosophy in three books written by the late Francis Hutcheson, published from the original by his Son Fr. H. 2 Voll. London 1755.

an, gieng darauf zum höchſten Gute oder zur höchſten Glückſeeligkeit und zuletzt zur Deduction einzelner beſonderer Moralgeſetze, Pflichten und Rechte, die theils unabhängig von der bürgerlichen Geſellſchaft ſind, theils mit ihr in Verbindung ſtehen, fort. Man kann bei ſeiner Theorie des moraliſchen Sinns zweifelhaft werden, ob er die Ethik in irgend eine Verbindung mit der Religion geſetzt und Pflichten gegen Gott angenommen habe. Wohl ſchließt er zuweilen Gott in das allgemeine Wohlwollen mit ein, allein dieß will ſich nicht recht paſſen, da dieß Wohlwollen als das Beſtreben, die allgemeine Glückſeeligkeit zu befördern, beſchrieben wird, welches auf Gott nicht anwendbar iſt. Man hat dieſem Philoſophen wirklich auch in ſeinem Vaterlande den Vorwurf gemacht, daß er die Religion ganz von der Moral trenne und ausſchließe *). Wohl leitet er den moraliſchen Sinn von Gottes ſittlicher Vollkommenheit ab und ſagt, daß Gott als das wohlwollendſte Weſen, welches ſich an der Glückſeeligkeit anderer erfreue, nur dieſen Sinn für das allgemeine Wohlwollen zum Grunde der Sittlichkeit in uns habe machen können **), allein er redet von kei-

*) S. Preface, giving some account of the life, writings and character of the author p. XVII. bei dem Syſtem T. I. Some imagined, that, when he says, we are laid under a most real and intimate obligation by the moral sense to act virtuously, he meant to assert that all other obligations from the consideration of the will of God and the effects of his favour or displeasure in this and another world were superseded.

**) Inquiry etc. p. 302.

ner Verpflichtung gegen Gott und leitet die praktiſche Religion nicht aus jenem Sinne beſonders ab. Im Syſteme hingegen verbreitet er ſich darüber und bringt die Lehre von den Pflichten gegen Gott in den Abſchnitt von der Glückſeeligkeit oder dem höchſten Gute des Menſchen *). Er betrachtet Gott als einen Gegenſtand der Liebe, welcher von der höchſten Wichtigkeit für unſere Glückſeeligkeit ſey, und als das höchſte Object unſers moraliſchen Sinns, welcher hier das Gemüth beſtimme, die ganze moraliſche Vortrefflichkeit zu achten und zu verehren und darinn eine Pflicht wahrnehme. Die erſte Pflicht gegen Gott läßt er in richtigen Vorſtellungen von ihm beſtehen und nimmt hier Veranlaſſung, die Lehre von Gott abzuhandeln, ohne jedoch, worauf es hier ankam, nachzuweiſen, wiefern darinn etwas Sittliches und Verpflichtendes liege, ſich Gott richtig vorzuſtellen und was für Mittel dazu angewandt werden müſſen. Die zweite Hauptpflicht beſteht in den Empfindungen, Geſinnungen und dem Gottesdienſte, welche jenen Vorſtellungen angemeſſen ſind, und hier wird dann zugleich gezeigt, welche hohe Freude ſie unſerem Gemüthe gewähren. Hutchesons Lehre von Gott geht uns hier nicht an, aber, was er von den Pflichten gegen Gott lehrt, und wie er es in Verbindung mit ſeinen oberſten moraliſchen Principien bringt, muß hier ausgezeichnet werden **).

*) Vol. I. p. 168 — 220.

**) L. c. 209 — 220.

Der moraliſche Sinn iſt es, welcher nicht nur die Neigungen beſtimmt, die jenen Vorſtellungen gemäß ſind, ſondern ſie auch, als nothwendig zu einem guten Character auflegt. Er verdammt den Mangel derſelben nicht nur eben ſo ſehr, als den Mangel der Neigungen gegen unſere Mitmenſchen, ſondern er legt ihnen noch eine heiligere Verpflichtung bei. Er iſt dasjenige Vermögen unſerer Natur, welches am meiſten dazu geeignet iſt, die Correſpondenz eines vernünftigen Geſchöpfs mit der großen Quelle unſers Daſeyns und aller Vollkommenheit zu befördern, da er unmittelbar alle moraliſche Vortrefflichkeit billiget, die Seele zur Liebe derſelben beſtimmt und eben dieſe Liebe als den höchſten Vorzug der Seele billiget. Dieſe Bewunderung und Liebe der moraliſchen Vollkommenheit iſt auch ein natürlicher Antrieb zu allen Pflichtleiſtungen. Der Gottesdienſt iſt entweder innerlich oder äußerlich. Was den inneren betrifft, ſo iſt unſere Pflicht in Anſehung der natürlichen (metaphyſiſchen und phyſiſchen) Eigenſchaften Gottes, durch wiederhohltes Nachdenken die höchſte Bewunderung des unendlichen Urweſens in uns zu unterhalten und zu pflegen, alle niedrige Vorſtellungen, die unſere Verehrung vermindern würden, zu entfernen. Die pflichtmäßige Aufmerkſamkeit auf ſeine moraliſche Eigenſchaften muß in uns den höchſten Grad der Verehrung, Liebe und Dankbarkeit erregen und dieſe Empfindungen müſſen den lebendigſten Eifer, Gott zu gefallen und die größte Scheue, ihm zu misfallen,

hervorbringen und im Bewußtſeyn der Uebereinſtimmung mit dem Willen des vollkommenſten Weſens die höchſte innere Genugthuung geben. Und wenn wir uns bewußt ſind, es beleidiget zu haben, ſo müſſen daraus nicht nur Furcht vor der Strafe, ſondern Gewiſſensbiſſe, Schaam, Unruhe und Verlangen nach Beſſerung entſtehen. Werden die göttlichen Vollkommenheiten feſt geglaubt, ſo erzeugen ſie Vertrauen, Ergebung, vollkommene Unterwerfung unter die Anordnungen der Vorſehung, in der Ueberzeugung, daß alles zum Beſten, zum größten allgemeinen Wohle und zu dem jedes guten Menſchen eingerichtet iſt. Die höchſte Heiligkeit muß den beſten Zuſtand des Ganzen bezwecken, die Allwiſſenheit muß die Mittel kennen und die Allmacht kann ſie ausführen. Richtige Vorſtellungen von Gott müſſen die wärmſte Dankbarkeit in uns erregen, alle Eitelkeit im Gedanken an ihn und alle Verachtung anderer unterdrücken und wahre Demuth in unſer Herz pflanzen. Alle Güter und Freuden kommen von Gott und wenn wir auch unſere eigene Thätigkeit anwenden, die Gegenſtände zu verbeſſern und uns ſelbſt auszubilden, ſo haben wir die Kräfte und Mittel dazu von Gott empfangen und ſo will er dieſe Anſtrengungen belohnen. Er hat die Seelen der Menſchen durch ſanfte und geſellige Bande verbunden, aus welchen alle guten Dienſtleiſtungen entſtehen. Die äußeren Vortheile, die wir anderen durch unſere Tugenden gewähren, hätte ihnen Gott unmittelbar durch ſeine Macht mittheilen können, aber ſo groß war ſeine Güte, daß er vorzog, uns an dem göttlichen

Vergnügen, andern wohl zu thun, theilnehmen zu laſſen; durch thätiges Wohlwollen und durch unſern moralischen Sinn nehmen wir wirklich Theil daran. Durch die Vernunft, welche er uns ſchenkte, geht er mit uns um, verſichert uns von ſeinem guten Willen und gibt uns die freundlichſten Erinnerungen; und durch die Empfindungen der Verehrung, Liebe und Dankbarkeit, welche er in uns pflanzte, beruft er uns zur Freundſchaft mit ſich. Gott bedarf freilich dieſe unſere Empfindungen nicht, ſie erhöhen ſeine Glückſeeligkeit nicht, aber wir bedürfen ſie. Sie ſind die vornehmſten Freuden vernünftiger Seelen, ihr höchſter Genuß im Glücke und ihre ſüßeſte Zuflucht im Unglücke. Das Herz kann ſich ſelbſt nicht billigen, wenn es ſie entbehrt. Ohne Liebe, Freundſchaft und Dankbarkeit iſt das Leben abgeſchmackt. Wenn dieſe Neigungen wechſelſeitig ſind, ſo ſind ſie deſto erfreuender, je vortrefflicher ihre Gegenſtände ſind. Welche dauerhafte und entzückende Freude muß daraus entſpringen, mit einem habituellen Gefühle der göttlichen Gegenwart, mit der höchſten Liebe, Bewunderung und Dankbarkeit und mit der gegründeten Ueberzeugung zu leben, von dem höchſten Weſen gebilliget, geliebt und beſchützt zu werden! Kein anderer Gegenſtand unſers Vergnügens und Vertrauens iſt ſicher. Nur die Gott ergebene und ihm vertrauende Seele kann ſich vollkommene, daurende Glückſeeligkeit verſprechen. Ein beſtändiger Blick auf Gott in allen unſeren Handlungen und Freuden gibt jeder Tugend eine neue Schönheit, indem er ſie zu einem Actus der Dankbarkeit und Liebe gegen ihn

macht, er erhöht jede andere Freude, indem ſie alsdann als Beweis ſeiner Güte erſcheint. Wir werden dadurch einer göttlicheren Reinheit und Einfalt des Herzens theilhaftig, wenn wir glauben, daß Gott alle Anlagen zur Tugend in unſer Herz gepflanzt habe, und daß alle Pflichtleiſtungen unſer eigenes Werk ſind. Die ruhige und ausgedehnte Determination unſerer Seele zur allgemeinen Glückſeeligkeit kann keinen andern Mittelpunct der Ruhe und Freude haben, als die urſprüngliche, unabhängige, allmächtige göttliche Güte; ſie kann ohne Kenntniß derſelben und ohne die wärmſte Liebe zu ihr nicht zu ihrer eigenen ſtandhaften und höchſten Vortrefflichkeit gelangen, unſer moraliſcher Sinn, der ſich von Natur an der moraliſchen Vortrefflichkeit erfreut, kann kein anderes vollkommenes Object finden, an welchem er ſich ganz üben könnte, als dieß Weſen, welches abſolut vollkommen iſt, alle Vortrefflichkeit urſprünglich beſitzt und die Quelle aller Vortrefflichkeit in anderen iſt. Der äußere Gottesdienſt iſt ein natürlicher Ausdruck frommer Empfindungen und Neigungen, welcher ſie ſelbſt tiefer eindrückt und verſtärkt. Wenn Verehrung, Liebe und Dankbarkeit lebhaft ſind, ſo ſcheuen ſie die Zurückhaltung, wir ſind von Natur geneigt, ſie auszudrücken, wenn wir auch dadurch die Glückſeeligkeit anderer nicht erhöhen können. Wir ſollen Tugend und Glückſeeligkeit bei anderen befördern, zu dieſem Zwecke aber dient auch der gemeinſchaftliche Gottesdienſt. Der Ausdruck unſerer religiöſen Empfindungen erregt ſolche auch in anderen. Die auf dieſe Art in einer Geſellſchaft verbrei-

tete Gottſeeligkeit gibt der Pflichtübung eine neue Kraft. Es iſt eine überflüſſige Unterſuchung, ob eine Geſellſchaft von Atheiſten beſtehen könne und ob ihr Zuſtand beſſer oder ſchlechter ſeyn würde, als der von Menſchen, die von einem verderblichen Aberglauben eingenommen ſind. Wahre Religion vermehrt offenbar die Glückſeeligkeit der Individuen und der Geſellſchaften. Sie iſt das feſteſte Band und einer der edelſten Beweggründe zur eifrigen Uebung aller geſellſchaftlichen Pflichten. Auch iſt klar, daß gewiſſe Religionsſyſteme, von welchen ſchlechter Aberglaube einen Theil ausmacht, dennoch ſehr edle Vorſchriften und Beweggründe enthalten, welche ihre guten Wirkungen bei ſolchen hervorbringen, die ſich nicht um die Vollziehung deſſen, was der Aberglauben verlangt, bekümmern. So iſt es namentlich mit dem katholiſchen Glauben. Es iſt nicht von Wichtigkeit, zu beſtimmen, ob ein ſolcher Aberglauben ſchlechtere Wirkungen erzeugt, als der Atheismus; er kann ſie bei gewiſſen Menſchen hervorbringen, indem andere davon nicht berührt werden. Der Verſuch einer Geſellſchaft von Atheiſten iſt bis jetzt nicht gemacht worden. Zugegeben, daß die Wirkungen einiger aberglaubiſchen Meinungen und Gebräuche ſchlechter ſind, als die des Atheismus, ſo iſt dieß eher rühmlich für die Religion. Der beſte Zuſtand der Religion iſt unvergleichbar glücklicher, als irgend ein Zuſtand des Atheismus; und das Verderbniß der beſten Dinge mag auch am verderblichſten ſeyn. Vernünftigen Menſchen liegt es ob, alle Seegnungen der wahren Religion ſich zu eigen zu machen und ſich wider jedes

Verderbniß derſelben zu verwahren, ohne zu unterſuchen, welche Beweggründe zu gewiſſen Tugenden bei dem freudenloſen und elenden Gedanken übrig bleiben, daß das Weltall unter keiner Vorſehung ſteht, ſondern dem Zufalle oder einer blinden Nothwendigkeit überlaſſen iſt. Richtet die verderbte Religion großes Unheil an, ſo ſtiftet die reine und gute Religion deſto mehr Gutes.

Man kann nur mit Rührung dieſe treffliche Aeußerungen über den Werth der Religion und ihr Verhältniß zum moraliſchen Sinne leſen. Doch erhellt auch daraus, daß dieſer Weiſe hier mehr in dieſen Sinn legt und aus ihm ableitet, als er anfänglich und ausdrücklich in denſelben gelegt hatte. Hier iſt es ein Sinn für alle mögliche moraliſche Vortrefflichkeit, nicht blos für das allgemeine Wohlwollen gegen vernünftige Weſen, aus welchem in der That nicht alles Sittlichgute abgeleitet werden kann, und welches wahrhaftig ein viel zu ſchwacher, unpaſſender Ausdruck für die Empfindungen iſt, die wir nach der eigenen Angabe Hutcheſons Gott ſchuldig ſind. Sonſt findet man in dieſem Werke nichts als ein Natur- Geſellſchafts- und Staatsrecht, auf daſſelbige Princip gegründet. Von den Pflichten gegen uns ſelbſt aber kommt nichts vor.

Dav. Hume vertheidigte gleichfalls einen moraliſchen Sinn, als Erkenntnißprincip des Sittlichen, doch nicht ganz in derſelbigen Bedeutung und Ausdehnung, wie Hutcheſon. In ſeinem Traktate

über die menſchliche Natur widmete er den dritten Band der Moral, nachdem die beiden vorhergehenden der Lehre von dem menſchlichen Verſtande, von den Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften gewidmet geweſen waren *). In der Moral handelte er theils von Tugend und Laſter überhaupt und ſuchte dabei zu zeigen, daß die moraliſchen Unterſcheidungen nicht aus der Vernunft, ſondern aus einem moraliſchen Sinne abzuleiten ſeyen, theils aber von gewiſſen einzelnen Tugenden. Im J. 1752. gab er ſeine Unterſuchung über die Principien der Moral **) heraus, welche er ſelbſt für ſeine beſte Schrift hielt. Es ſollte eigentlich der umgearbeitete dritte Theil ſeines Tractats ſeyn, enthielt theils mehr, theils weniger, war anders geordnet und im Stile ſchöner und anziehender, iſt aber der Tiefe und Gründlichkeit nach gewiſſen andern Schriften dieſes Verfaſſers nachzuſetzen.

Hume läßt alles perſönliche Verdienſt, alle Tugend blos in ſolchen Eigenſchaften des

*) Treatise on human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. 3. Voll. 1739. und 40. Das Wort moraliſch bezeichnet hier überhaupt alles, was die Beſchaffenheit der menſchlichen Natur angeht. Der dritte Band aber handelt von der Moral of Morals im engeren Sinne.

**) Enquiry concerning the principles of morals — iſt nachher auch in ſeine Verſuche eingerückt worden. In der Ausgabe derſelben Lond. 1784. findet ſich dieſelbe Vol. II. 213—398.

Menſchen beſtehen, welche für uns ſelbſt oder für andere nützlich oder angenehm ſind und die moraliſchen Entſcheidungen theils von der Empfindung *) theils von der Vernunft ausgehen. Seine Lehre von dieſen beiden urſprünglichen Quellen der moraliſchen Erkenntniſſe und Urtheile will ich hier ſammt ihren Ableitungen darſtellen **).

Da ein Hauptgrund der moraliſchen Billigung in der Nützlichkeit einer Eigenſchaft oder Handlung liegt, ſo muß die Vernunft einen beträchtlichen Antheil an den moraliſchen Entſcheidungen haben, indem nur ſie die wohlthätigen Folgen beſtimmen und erforſchen kann, welche aus den Eigenſchaften und Handlungen für ihren Beſitzer und Urheber und für die Geſellſchaft entſpringen. Doch iſt ſie allein nicht hinreichend, irgend eine moraliſche Billigung oder Misbilligung hervorzubringen. Nützlichkeit iſt eine Tendenz nach einem gewiſſen Zwecke, und wo der Zweck ganz gleichgültig für uns iſt, da fühlen wir dieſelbige Gleichgültigkeit gegen die Mittel. Hier muß ſich eine Empfindung entwickeln, um den nützlichen Tendenzen den Vorzug vor den verderblichen zu geben. Und ſie kann nichts anders ſeyn als ein Gefühl für die Glückſeeligkeit und das Elend des

*) Im Tractate gebraucht er den Ausdruck: moral sense, in der Unterſuchung: moral sentiment, auch internal taste.

**) Treatise III. P. 1. Enquiry p. 337 sqq. in den Essays l. c. und 319 sqq.

Menſchen, welches die beiden Zwecke ſind, die durch Tugend und Laſter befördert werden. Die Vernunft belehrt uns über die verſchiedenen Tendenzen der Handlungen, das Gefühl macht einen Unterſchied zu Gunſten der nützlichen. Die Endzwecke der Handlungen können nie durch die Vernunft beſtimmt werden, ſondern ſie müſſen ſich den Gefühlen und Neigungen der Menſchen, unabhängig von intellectuellen Kräften, empfehlen. Die Tugend iſt ein um ſein ſelbſt willen begehrungswürdiger Endzweck, es muß alſo eine Empfindung geben, welche ſie berührt, einen inneren Geſchmack oder ein Gefühl, welches das moraliſche Gut und Uebel unterſcheidet und das eine umfaßt, das andere verwirft. Die Vernunft theilt die Kenntniß des Wahren und Falſchen mit, der Geſchmack gibt die Empfindung der Schönheit und Häßlichkeit, der Tugend und des Laſters; die eine entdeckt die Objecte, wie ſie wirklich in der Natur vorhanden ſind, ohne Zuſatz oder Verminderung, der andere hat eine productive Kraft, verſchönert oder entſtellt die Objecte durch Farben, welche von der inneren Empfindung hergenommen ſind und läßt gewiſſermaßen eine neue Schöpfung entſtehen. Die Vernunft iſt kalt und gleichgültig, kann kein Beweggrund zum Handeln ſeyn und leitet nur den Impuls, den ſie von der Neigung empfangen hat, indem ſie uns die Mittel zur Erreichung der Glückſeeligkeit und zur Vermeidung des Elends anzeigt: Geſchmack oder Gefühl aber verurſacht Vergnügen oder Schmerz, conſtituirt Glückſeeligkeit oder Elend, wird ein Beweggrund zum

Handeln und iſt die erſte Springfeder des Begehrens und Wollens. Die Vernunft leitet uns von bekannten oder vorausgeſetzten Umſtänden und Verhältniſſen zu der Entdeckung verborgener oder unbekannter, das Gefühl aber läßt uns, nachdem alle Umſtände und Verhältniſſe vor uns liegen, aus dem Ganzen aufs neue Billigung oder Mißbilligung ſchöpfen. Die Regel der Vernunft iſt auf die Natur der Dinge gegründet, und daher ewig und kann ſelbſt durch den Willen des höchſten Weſens nicht gebeugt werden, die Regel der moraliſchen Empfindung entſpringt aus der inneren Bildung und Conſtitution lebender Weſen und ſtammt aus dem höchſten Willen ab, welcher jedem Weſen ſeine beſondere Natur mittheilte und die verſchiedenen Claſſen und Ordnungen des Daſeyns einrichtete.

Es iſt befremdend, daß man es noch in einem ſo ſpäten Zeitalter für nöthig hält, zu beweiſen, daß das perſönliche Verdienſt in dem Beſitze von Eigenſchaften der Seele beſteht, welche für die Perſon ſelbſt oder für andere nützlich oder angenehm ſind. Man ſollte erwarten, daß dieſes Princip ſich ſelbſt den erſten noch rohen und ungeübten Moraliſten ſollte dargeboten haben, und wegen ſeiner eigenen Evidenz, ohne Beweisführung und Streit, ſollte angenommen worden ſeyn. Alles, was in irgend einer Art ſchätzbar iſt, theilt ſich von ſelbſt in das Nützliche und Angenehme, das utile und dulce ab. Und da jedes nützliche oder angenehme Ding dieſe Eigenſchaften entweder in Rückſicht auf die

Perſon ſelbſt oder auf andere beſitzen muß, ſo ſcheint die vollkommene Abbildung oder Beſchreibung des Verdienſtes ſich eben ſo natürlich zu machen, als von der Sonne ein Schatten geworfen oder ein Bild auf der Waſſerfläche reflectirt wird. Es ſcheint eine vernünftige Vorausſetzung zu ſeyn, daß Syſteme und Hypotheſen den natürlichen Verſtand verkehrt haben, wenn eine ſo einfache und ſich ſelbſt darbietende Theorie ſo lange nicht der genaueſten Ausarbeitung unterworfen worden iſt.

Wie es aber auch mit der Philoſophie ſtehen mag, im gemeinen Leben werden dieſe Principien immer im Lob und Tadel menſchlicher Handlungen angenommen. Nichts iſt z. E. natürlicher, als folgender Dialog: Einer ſagt zum andern: Du biſt ſehr glücklich, daß du deine Tochter dem Cleanthes gegeben haſt; er iſt ein Mann von Ehre und Humanität; jeder, der mit ihm zu thun hat, kann einer wohlwollenden und artigen Behandlung verſichert ſeyn (das ſind Eigenſchaften, die für andere nützlich ſind). Ich wünſche dir zu deinem Tochtermann Glück, ſagt ein anderer, er erregt die ſchönſten Erwartungen, ſein Eifer im Studium der Geſetze, ſein Scharfſinn, ſeine frühzeitige Kenntniß der Menſchen und Geſchäfte wird ihm die höchſte Ehrenſtelle verſchaffen (das ſind Eigenſchaften, welche der Perſon ſelbſt nützlich ſind). Ein Dritter ſagt: Ich erſtaune, zu hören, daß Cleanthes ein Mann von Fleiß und Geſchäften iſt; ich traf ihn letzthin in einer frölichen Geſellſchaft, er war das Leben und die

Seele derſelben, ſo viel Witz verbunden mit Anſtand, ſo viel Galanterie ohne Affectation, ſo viel ſinnreiche Kenntniß und eine ſo artige Mittheilung derſelben habe ich vorher an keinem Menſchen bemerkt. (Das ſind Eigenſchaften, welche andern unmittelbar angenehm ſind) Du würdeſt ihn noch mehr bewundern, ſagt ein Vierter, wenn du vertrauter mit ihm wäreſt; dieſe Frölichkeit, die du an ihm bemerkſt, iſt nicht bloß ein Ausbruch, den die Geſellſchaft bei ihm veranlaßt, ſie verbreitet ſich durch die ganze Haltung ſeines Lebens, erhält eine beſtändige Heiterkeit in ſeinem Aeußeren und Ruhe in ſeiner Seele; er hat ſchwere Proben von Gefahren und Unglücksfällen beſtanden und war durch die Größe ſeiner Seele immer darüber erhaben (das ſind Eigenſchaften, welche unmittelbar der Perſon ſelbſt angenehm ſind). Dieß iſt das Bild des vollendeten Verdienſtes.

Zum Glück läßt ſich dieſe Theorie nicht in den gewöhnlichen Streit über die Grade des Wohlwollens und der Selbſtliebe ein, welches von beiden nämlich in der menſchlichen Natur das Uebergewicht habe. Dieſer Streit wird wahrſcheinlich nie einen Ausgang haben, weil Menſchen, die einmal Parthie genommen haben, nicht leicht überzeugt werden, weil die Phänomene, die von beiden Seiten angeführt werden können, ſo zerſtreut, ungewiß und vielſeitig ſind, daß es kaum möglich iſt, ſie genau zu vergleichen oder aus ihnen ein beſtimmtes Reſultat zu ziehen. Es iſt für unſern gegenwärtigen Zweck hinreichend, wenn zugeſtan-

den wird, was man gewiß ohne die größte Ungereimtheit nicht beſtreiten kann, daß einiges, wenn auch noch ſo geringes Wohlwollen in unſern Buſen ausgegoſſen iſt, daß ein Funke von Freundſchaft für das menſchliche Geſchlecht, daß ein Theilchen der Taube, ſamt den Elementen des Wolfs und der Schlange, in unſere Form geknetet iſt. Mögen dieſe edlen Empfindungen auch noch ſo ſchwach, mögen ſie unzureichend ſeyn, auch nur eine Hand oder einen Finger unſers Körpers zu bewegen, immer müſſen ſie die Determinationen unſerer Seele leiten und, wo ſonſt alles gleich iſt, ein kaltes Vorziehen des Gemeinnützigen vor dem Gemeinſchädlichen hervorbringen.

Die Verpflichtung zur Tugend beruht darauf, daß jeder Menſch, welcher irgend ſeine Wohlfart und Glückſeeligkeit ſucht, ſeine Rechnung am beſten bei der Ausübung aller Pflichten finden wird. Kann dieß aus der angenommenen Theorie gezeigt werden, ſo folgt, daß ſie auch zur Beſſerung der Menſchen beitragen kann. Und unerachtet die philoſophiſche Wahrheit einer Lehre nicht von ihrer Tendenz, das Intereſſe der Geſellſchaft zu befördern, abhängt, ſo ſteht es doch einem Manne nicht an, eine Theorie zu lehren, welche, wenn ſie auch wahr iſt, doch zu einer gefährlichen und ſchädlichen Praxis leitet. Wahrheiten, welche für die Geſellſchaft verderblich ſind, wenn es anders ſolche gibt, werden Irthümern weichen, die für ſie heilſam und vortheilhaft ſind. Welche philoſophiſche Wahrheiten aber könnten nützlicher für ſie ſeyn, als die bisher vorgetragenen, welche die Tugend in ihren ächten

und anziehendſten Reizen darſtellen und zeigen, daß ſie das Beſte der Individuen, wie des Ganzen am meiſten befördert? Es iſt überflüſſig, zu zeigen, daß die Tugenden, welche unmittelbar nützlich und angenehm für ihre Beſitzer ſind, um des eigenen Intereſſe's willen begehrungswürdig und daß die wohlwollenden, geſellſchaftlichen Tugenden beglückender ſind, als die entgegengeſetzte. Die ſelbſtiſche und geſellige Empfindungen oder Diſpoſitionen ſind einander nicht entgegengeſetzt. Es muß eine urſprüngliche Geneigtheit von irgend einer Art vorhanden ſeyn, um die Grundlage der Selbſtliebe zu werden, indem ſie den Objecten ihres Nachſtrebens einen Geſchmack gibt, und keine iſt tauglicher zu dieſem Zwecke, als Wohlwollen oder Humanität. Ein Menſch kann durch eine wohlwollende Handlung nichts verlieren, das höchſte, was er durch die feinſte Selbſtſucht erreicht, iſt doch auch nur die Befriedigung einer Neigung. Das Leben ohne alle Neigung würde abgeſchmackt und peinlich ſeyn. Man nehme an, daß ein Menſch die Macht hätte, ſeine Natur ſelbſt einzurichten und darüber nachdächte, welche Neigung er zur Grundlage ſeiner Glückſeeligkeit wählen würde. Er würde finden, daß jede Neigung eine Befriedigung gibt, welche ihrer Stärke angemeſſen iſt, daß aber, außer dieſem, allen Neigungen gemeinſchaftlichen, Vortheile, das unmittelbare Gefühl des Wohlwollens und der Freundſchaft, ſüß, ſanft, zärtlich, angenehm und unabhängig von Glück und Zufällen iſt. Dieſe Tugenden ſind außerdem mit einem erfreuenden Bewußtſeyn und Erinnern begleitet, ſie er-

halten uns in gutem Vernehmen mit uns ſelbſt und andern, weil wir dabei die angenehme Reflexion behalten, daß wir unſere Pflicht gegen die Menſchheit und Geſellſchaft erfüllt haben. Auch der Zuneigung und guten Wünſche anderer Menſchen können wir meiſt verſichert ſeyn, ſo lange wir uns zur Ausführung wohlthätiger Zwecke anſtrengen. In welcher anderen Neigung ſollten ſo viele Vortheile vereint ſeyn, ein angenehmes Gefühl, ein belohnendes Gewiſſen, ein guter Ruf? Wenn man das Laſter mit der größten Aufrichtigkeit behandelt und ihm alles, was nur möglich iſt, zugeſteht, ſo müſſen wir anerkennen, daß nie der geringſte Grund vorhanden iſt, ihm in Rückſicht auf das eigene Intereſſe den Vorzug vor der Tugend zu geben, ausgenommen vielleicht im Falle der Gerechtigkeit, wodurch ein Menſch oft zu verlieren ſcheint. Unerachtet zugeſtanden iſt, daß ohne Achtung für das Eigenthum eine Geſellſchaft nicht beſtehen kann, ſo mag doch bei der unvollkommenen Weiſe, womit die menſchlichen Angelegenheiten geleitet werden, ein verſtändiger Böſewicht denken, daß in gewiſſen Fällen eine Handlung der Ungerechtigkeit oder Untreue ſein Glück beträchtlich vermehren werde, ohne einen bedeutenden Bruch in der geſellſchaftlichen Verbindung zu machen. Daß Rechtſchaffenheit die beſte Politik iſt, mag eine gute allgemeine Regel ſeyn, aber ſie iſt vielen Ausnahmen unterworfen und man könnte vielleicht denken, daß derjenige ſich am weiſeſten beträgt, welcher die allgemeine Regel beobachtet, aber von allen ihren Ausnahmen Vortheile zieht. Wenn einer denkt, daß dieſer Einwurf eine Antwort erfordert, ſo möchte es etwas

ſchwer ſeyn, eine zu finden, welche ihm befriedigend und überzeugend ſcheinen mag. Wenn ſich ſein Herz nicht wider ſolche verderbliche Maximen empört, wenn er nicht einen innern Widerſtand gegen Niederträchtigkeit empfindet, ſo hat er einen ſtarken Beweggrund zur Tugend verloren und wir mögen erwarten, daß ſeine Praxis mit ſeiner Speculation übereinſtimmen wird. Aber in allen edlen Naturen iſt die Antipathie wider Verrath und Schlechtigkeit zu ſtark, als daß ſie durch irgend eine Ausſicht auf Gewinn überwogen werden könnte. Innerer Frieden der Seele, Bewußtſeyn der Redlichkeit, ein beruhigender Rückblick auf unſer Leben, das ſind nothwendige Erforderniſſe der Glückſeligkeit und werden von jedem rechtſchaffenen Manne geliebt und gepflegt werden. Dieſer hat oft auch die Genugthuung, zu ſehen, daß Schurken mit aller ihrer Liſt und Geſchicklichkeit durch ihre eigenen Maximen verrathen werden, daß, indem ſie mit Vorſicht und Heimlichkeit betrügen wollen, ein verführeriſcher Umſtand eintritt, die Schwäche der Natur ſich zeigt und ſie in die Schlinge fallen, aus welcher ſie ſich nicht mehr ziehen können, ohne ihren ganzen guten Ruf und das Vertrauen der Menſchen zu verlieren. Wenn aber auch ſchlechte Menſchen noch ſo geheim verfahren und einen noch ſo glücklichen Erfolg haben, der rechtſchaffene und gebildete Mann wird entdecken, daß ſie am Ende ſich ſelbſt am meiſten betrügen und die unſchätzbare Freude eines Characters für werthloſes Spielzeug geopfert haben. Wie wenig wird erfordert, um den nothwendigen Bedürfniſſen der Natur Genüge zu leiſten. Und in Rückſicht auf das Vergnügen — was iſt für ein Vergleich zwi-

ſchen der nicht erkauften Freude des Umgangs, der Geſellſchaft, des Studirens, ſelbſt der Geſundheit und der Schönheiten der Natur, vor allem aber des friedlichen Andenkens an unſere Lebensweiſe und zwiſchen den fieberhaften und leeren Vergnügungen des Luxus und der Verſchwendung? Dieſe natürlichen Freuden ſind in der That ohne Preiß, denn ſie ſind unter allem Preiße in der Erreichung und über denſelben im Genuſſe.

Dieß ſind die weſentlichen Grundſätze von Hume's Ethik. Vergleichen wir ſie mit Hutchesons, ſo zeigt ſich, daß beide das Gefühl des allgemeinen Wohlwollens und das damit verbundene Vergnügen von der Selbſtliebe unterſcheiden und die Meinung beſtreiten, nach welcher auch jenes in dieſe aufgelöst wird *), daß ſie beide in der Ethik von einem moraliſchen Gefühle, Inſtincte, Geſchmacke ausgehen. Von der andern Seite hat Hutcheſon das allgemeine Wohlwollen beſtimmter in der Moral oben angeſtellt und entſcheidend angenommen, was Hume im Zweifel läßt, daß der moraliſche Sinn uns unmittelbar auf das allgemeine Wohlwollen hinweiſe, daß wir von Natur wenigſtens eben ſo viel, wo nicht noch mehr Wohlgefallen daran finden und Geneigtheit dazu haben und daß die Selbſtliebe nur in der Unterordnung unter das Wohlwollen

*) Man ſehe bei Hume noch in der Enquiry Sect. II. V. und Appendix II. In der Nützlichkeit der Handlungen fand er auch eine Schönheit, durch welche ſie gefallen.

ſittlich ſey und durch den moraliſchen Sinn gebilliget werde *). Den Character der Uneigennützigkeit des Wohlwollens hat Hutcheſon gleichfalls ſchärfer hervorgehoben. Dieſer hat auch ſeine Theorie zuverſichtlicher und entſcheidender behauptet. Hume ſpricht zwar in ſeiner Unterſuchung gleichfalls mit Zuverſicht, gegen das Ende derſelben aber finden wir folgende merkwürdige Stelle **). "Nichts kann unphiloſophiſcher ſeyn, als in irgend einer Materie poſitiv oder dogmatiſch zu verfahren und ſelbſt der exceſſive Scepticismus, wenn er behauptet werden könnte, würde nicht zerſtörender für alles richtige Raiſonniren und Unterſuchen ſeyn. Ich bin überzeugt, daß, wo die Menſchen am entſcheidendſten und arroganteſten ſind, ſie ſich am meiſten betrügen und der Leidenſchaft den Zügel überlaſſen, ohne die Ueberlegung und Zurückhaltung des Beifalls, welche ſie allein vor den gröbſten Ungereimtheiten ſichern konnte. Doch muß ich geſtehen, daß die bisherige Induction die Sache in ein ſo helles Licht ſetzt, daß ich für jetzt von keiner andern Wahrheit mehr überzeugt ſeyn kann, als daß perſönliches Verdienſt gänzlich in der Nützlichkeit oder Annehmlichkeit der Eigenſchaften für die Perſon ſelbſt, welche ſie beſitzt oder für andere beſteht. Wenn ich aber überlege, daß die Menſchen die Größe und Geſtalt der Erde

*) Buhle VII. 402 ff. hat Hume's und Hutcheſons Lehre vermiſcht; und Platner Aphor. II. 973 ſagt nicht ganz richtig, daß Hume, eben ſo wie Shaftesbury, den moraliſchen Sinn als einen Zweig des äſthetiſchen Geſchmacks betrachte.

**) S. 329. l. c.

gemeſſen und gezeichnet, die Ebbe und Fluth erklärt, die Ordnung und Verhältniſſe der Himmelskörper unter Geſetze gebracht und das Unendliche ſelbſt berechnet haben und daß ſie doch noch immer über den Grund ihrer moraliſchen Pflichten ſtreiten, ſo falle ich in Mistrauen und Skepticismus zurück und komme auf den Verdacht, daß eine Hypotheſe, welche ſich von ſelbſt darbietet, wenn ſie wahr wäre, ſchon längſt durch den einſtimmigen Beifall der Menſchen müßte angenommen worden ſeyn". Nimt man noch den ſkeptiſchen Geiſt ſeiner ganzen Philoſophie hinzu, ſo weiß man, wie man ſeine ganze Unterſuchung über die moraliſchen Principien zu nehmen hat. Auch dadurch unterſcheidet er ſich von Hutcheſon, daß er nichts von Religionspflichten weiß *). Eigentliches Freiheitsvermögen ſchrieb er dem Menſchen gleichfalls nicht zu **).

Hume hat auch einen Verſuch über den Selbſtmord herausgegeben, aber nicht unter ſeinem Namen, hat ihn auch nicht in die Sammlung ſeiner Verſuche aufgenommen, ſey es nun, daß er ihn ſelbſt

---

*) Nachdem ich Shafteshbury's, Hutcheſon's und Hume's Lehre vom moraliſchen Sinne ins Licht geſetzt habe, erhellt nun auch, daß Robinet ſich irrte, wenn er denſelben als ein Organ oder als einen eigentlichen ſechsten Sinn beſchrieb. S. oben S. 729 ff.

**) Essay on human understanding Sect. VIII. M. Geſch. des Skeptic. II. 192-94. 206.

verwarf oder daß er ſich nicht dazu bekennen wollte *). Er will darinn beweiſen, daß der Selbſtmord nicht mit Pflichten gegen Gott, gegen andere Menſchen und gegen uns ſelbſt ſtreiten könne **).

Sowohl dem ſkeptiſchen Geiſte in moraliſchen Dingen, als auch der Ableitung der Sittlichkeit aus einem moraliſchen Sinne und dem Triebe des Wohlwollens widerſetzte ſich Price, welcher zu Cudworths Grundſätzen zurückkehrte und ſie auf eine Art entwickelte, daß er ſelbſt über ſie hinausging. Er zeigte, daß, wenn Sittlichkeit und ſittliche Begriffe auf einem moraliſchen Sinne beruhen, ſie bloß etwas Subjectives und eine Sache des Geſchmacks ſeyen, daß alsdann Gut und Böſe nichts Wirkliches in den Gegenſtänden ſelbſt, ſondern bloß gewiſſe in uns durch Handlungen hervorgebrachte Wirkungen, Eindrücke und Senſationen ſeyen, daß unſere moraliſchen Begriffe alsdann eben ſo entſpringen,

*) Der Verſuch war mit einem andern, worinn die Unſterblichkeit der Seele beſtritten wurde, erſchienen. Lange waren ſie ſehr ſelten, wurden aber ſpäter mehrmals wieder gedruckt. Essays on Suicide and the immortality of the soul, by the late Dav. Hume, with remarks by the editor — A new edition with Considerable improvements. Lond. 1789.

**) Dieſer Verſuch iſt großentheils ſeicht und in einem leidenſchaftlichen Tone geſchrieben. Einen Auszug daraus habe ich in m. Geſch. des Skeptic. II. 215 — 222 gegeben.

wie unſere Vorſtellungen von den Eigenſchaften der Körper, und das Reſultat der willkührlichen Einrichtung ſind, welche einmal der Schöpfer unſerer Natur gegeben hat. Er zeigte, daß bei der Unterſuchung über die Sittlichkeit Alles darauf ankomme, ob erweislich ſey, daß das Gute und Böſe wirkliche Eigenſchaften und Modificationen unſerer Empfindungen bezeichne, und ob die Kraft in uns, welche das Gute und Böſe wahrnimmt, diejenige ſey, deren Gegenſtand die Wahrheit iſt, oder bloß ein uns eingepflanzter Sinn, daß in dem erſten Falle die Sittlichkeit eben ſo feſt, unabhängig und unwandelbar, als die Wahrheit ſelbſt, im zweiten Falle aber nichts ſey, als das, was den verſchiedenen Weſen nach der verſchiedenen Einrichtung ihres Gemüths und ihrer Empfindungen gut oder böſe zu ſeyn ſcheint. Er zeigte wider Locke, daß nicht alle unſere Ideen aus der inneren und äußeren Erfahrung entſpringen, ſondern daß die Kraft des Verſtands oder der Vernunft in uns, die Anſchauung oder das Vermögen unſers Geiſts, welches die Wahrheit unterſcheidet, alle Ideen und Dinge anſchaut, vergleicht und beurtheilt, eine Quelle neuer und eigenthümlicher Ideen ſey und zwar der urſprünglichen, einfachen, nothwendigen und allgemeinen Ideen. Aus dieſer Quelle leitete er auch die moraliſchen Ideen ab und ſtellte ſie mit andern reinen metaphyſiſchen Ideen auf Eine Linie. Er berief ſich auf das Bewußtſeyn eines jeden, daß Recht und Unrecht nicht Eindrücke und Gefühle eines Sinns, ſondern Vernunftbegriffe, Gegenſtände des Denkens und Erken-

nens ſeyen. Er machte darauf aufmerkſam, daß man mit Recht und ohne Widerſpruch gewiſſe Handlungen für wirklich gut oder böſe erkläre, indem die Eigenſchaften, die wir an den Körpern wahrzunehmen meynen, nicht ihnen ſelbſt zukommen, ſondern bloß in unſerer Empfindung vorhanden und von den Körpern ſelbſt, als ihren wirkenden Urſachen verſchieden ſeyen. Er zeigte, daß wenn man nicht einen, durch Vernunft beſtimmten Unterſchied zwiſchen an ſich guten und an ſich böſen Handlungen annehme, alle Handlungen für gleichgültig gehalten werden müßten. Er erklärte alſo das Sittliche für etwas Ewiges und Unwandelbares was ſelbſt nicht unter der Willkühr der göttlichen Allmacht ſtehe und deſſen idealiſches und nothwendiges Weſen auch durch ſie nicht abgeändert werden könne. Gute und böſe Handlungen waren ihm vor jedem Willen und von Ewigkeit her an ſich gut und böſe, unter den Handlungen aber verſtand er nicht die ſichtbare Wirkung, ſondern das letzte Princip und die Regel des Handelns oder die Beſtimmung, die Determination eines vernünftigen Weſens, welche aus gewiſſen Beweggründen entſpringt und auf einen gewiſſen Zweck gerichtet iſt. Von der Beurtheilung der Handlungen nach den Begriffen des Guten und Böſen, unterſchied er die Wahrnehmung ihrer Schönheit und Häßlichkeit. Dieſe betrachtete er nicht als reelle Eigenſchaften der Handlungen, ſondern der Wirkungen derſelben in uns, welche mit Vergnügen und Schmerz verknüpft ſind. Er ſchrieb der Tugend die Eigenſchaft zu, jedem dieſelbe wahrnehmenden Gemüthe zu gefallen und das Glück der Welt zu be-

fördern, dem Laſter aber das Gegentheil. Er lehrte, daß rechtſchaffene Handlungen nicht ohne Billigung und Zufriedenheit wahrgenommen werden können, daß ſie ihrer Natur nach liebenswürdig erſcheinen und daß die Tugend anſchauen eben ſo viel ſey, als ſie in ihrer Würde und Vortrefflichkeit bewundern und lieben, daß hingegen unmoraliſche Handlungen mit Mißfallen und Abſcheu wahrgenommen werden und als niedrig und verächtlich erſcheinen. Selbſtbilligung ſtellte er als eben ſo unzertrennlich von dem Bewußtſeyn der Tugend, wie Selbſtverurtheilung von dem des Laſters dar. Unerachtet er die Vernunft allein zwiſchen dem Guten und Böſen unterſcheiden ließ, ſo glaubte er doch, daß ſie bei dem Menſchen, wie er einmal iſt, durch etwas Inſtinctartiges unterſtützt werden müſſe, um ihn jedesmal zur Ausübung des Guten zu leiten. Er ſah alſo eine weiſe Einrichtung unſers Schöpfers darinn, daß er unſern Vernunftkräften ein Gefühl beifügte und das, was die Vernunft für recht erklärt, zugleich zum Gegenſtande des Wohlgefallens und Vergnügens für uns machte und ſo unſern blinden thieriſchen Trieben, Affecten und Leidenſchaften ein Gegengewicht in unſerer Natur gab. Auch die Neigungen, beſonders die zwei vornehmſten, Selbſtliebe und Wohlwollen, betrachtete er nicht bloß als blinde und willkührliche Triebe, die in die menſchliche Natur gepflanzt ſind, ſondern vielmehr als Beſtrebungen, die gleichfalls aus der Natur und Nothwendigkeit der Dinge entſpringen. „Die Natur der Glückſeeligkeit

ſelbſt war ihm der Grund der Neigung zu derſelben oder der Selbſtliebe, und, ſo wie er dieſe bei den Menſchen als ſinnlichen Geſchöpfen weſentlich hielt, eben ſo das Wohlwollen gegen andere bei ihnen als vernünftigen Weſen. Da ſie die Glückſeeligkeit überhaupt, vermöge der Natur der Sache, der Unglückſeeligkeit vorziehen müſſen, ſo müſſen ſie auch in Anſehung anderer der Glückſeeligkeit den Vorzug geben. In allen Neigungen und Trieben, welche entweder der Selbſtliebe oder dem Wohlwollen untergeordnet ſind, ſah er bloß Anſtalten und Einrichtungen, durch welche die Vernunft in uns unterſtützt und vertreten werden ſollte und welche vollkommen überflüſſig ſeyn würden, wenn wir die Vernunft in einem höheren Grade beſäßen, und wieß den Menſchen an, der Vernunft immer mehr Einfluß in ſich zu verſchaffen und die Hülfe inſtinctartiger Principien immer überflüſſiger in ſich zu machen. Die Begriffe von Verdienſt und Schuld ſtellte er im reinſten moraliſchen Sinne auf und ſah in ihnen eine Anweiſung der oberſten Vernunft, daß wir Glückſeeligkeit nur durch Tugend ſuchen ſollen. Wenn er die Moralität als Zweig der ewigen nothwendigen Wahrheit betrachtete, ſo machte er ſie zwar unabhängig vom Willen Gottes, nicht aber von ſeiner Natur überhaupt. Wo Nothwendigkeit und Unendlichkeit den Gedanken der Menſchen vorſchweben, da erkannte er die ewige, göttliche Natur an, von welcher nichts dieſer Art getrennt ſey. Auch die moraliſchen Ideen ſah er nur als verſchiedene Seiten, Modos

der Attribute der Gottheit an. Der unermeßliche Umfang der Wahrheit und Möglichkeit in den Ideen der Menſchen leitete ihn zu der göttlichen, ungeſchaffenen, unendlichen Vernunft und Kraft, von welcher jede andere Vernunft und Kraft abſtammt. Das Bewußtſeyn des Guten allein hielt er ſchon für eine hinreichende Triebfeder guter Handlungen, verwarf aber die aus der Unſterblichkeit und den inneren, reinen Freuden der Tugend hergenommene Beweggründe nicht, indem das, was man im andern Leben hoffe, ſelbſt Tugend in ihrem höchſten Grade und das Verlangen nach den Tugendfreuden immer mit Achtung für die Tugend ſelbſt unzertrennlich verknüpft ſey. Dieß iſt das Weſentliche aus einer Schrift, welche zugleich eine treffliche Reviſion aller damals bekannten Moralprincipe enthält *).

Unter denjenigen Schriftſtellern, welche wider Hume'n auftraten, haben beſonders zwei theils ſeine Ethik, theils ſeinen moraliſchen Skepticismus beſtritten. Reid beſtreitet Hume's Lehre, daß die Vernunft nicht das Princip des Handelns ſey, ſondern nur die Dienerinn der Neigungen. Er zeigt, daß es unter den verſchiedenen Zwecken der menſchlichen Handlungen ſolche gibt, von welchen wir ohne Vernunft keinen Begriff haben könnten und daß, ſobald wir einen Begriff von ihnen haben, eine Rückſicht auf ſie vermöge der Einrichtung

*) Review of the principal questions and difficulties in morals, Lond. 1758.

unſerer Natur nicht allein ein Princip des Handelns, ſondern ein leitendes und regierendes Princip iſt, welchem alle unſere thieriſchen und ſinnlichen Principien untergeordnet ſind und unterworfen ſeyn ſollen. Er nennt dieß rationale Principien, weil ſie nur in vernünftigen Weſen vorhanden ſeyn können und weil das ihnen gemäße Handeln immer vernunftmäßig genannt worden iſt. Die Zwecke der menſchlichen Handlungen, welche er meynt, ſind das, was für das Ganze gut und was für uns Pflicht iſt *). Oswald dringt darauf, daß es Unſinn und für den gemeinen Menſchenverſtand empörend ſey, die Moralität bezweifeln zu wollen. Er findet in der menſchlichen Natur nicht nur ein moraliſches Gefühl, ſondern eine reine Idee von moraliſchem Werthe und eine uneigennützige Hochachtung für das, was recht iſt. In dem Gewiſſen findet er die Vorausſetzung eines Geſetzes und einen Richter, durch welchen Gott ſeine moraliſche Regierung führt **).

Adam Smith betrat einen neuen Weg. Er nahm zwar gewiſſe Lehren von Shaftesbury, Hutcheſon und Hume an, namentlich die vom uneigennützigen Wohlwollen, allein er gehört doch in Anſehung der Principien nicht in Eine Claſſe mit dieſen Moralphiloſophen. Er hat auch etwas mit den moraliſchen

*) Essays on the active powers of man. Edinburgh 1788.

**) An apped to common sense in behalf of religion 2 Voll. Edinb. 1766. 72.

Rationaliſten gemein, allein er geht in der Moral nicht von Vernunftideen aus und kann eben ſo wenig zu dieſer Claſſe gerechnet werden. Selbſt unter denjenigen, welche die Moral theils aus Empfindung, theils aus Vernunft conſtruiren, iſt er wiederum einzig in ſeiner Art, er ſteht allein da und es iſt auch nicht bekannt, daß er Nachfolger und Anhänger gefunden hätte. Er ſchrieb eine Theorie der moraliſchen Empfindungen, drang darinn allerdings ſehr tief in die Natur derſelben ein, lieferte darüber einen Reichthum feiner, ſeltener, neuer Bemerkungen, anziehende Schilderungen menſchlicher Charactere und Sitten und erläuterte ſeine Vorſtellungen durch die treffendſten Beiſpiele. Allein er wollte zugleich in dieſem Werke eine Analyſe der Principien liefern, nach welchen die Menſchen die Handlungen und Charactere beurtheilen *). Betrachtet man es als ein ſyſtematiſches Werk, in welchem Principien aufgeſtellt werden, und ausgeführt werden ſollen, ſo iſt es eines der ſonderbarſten Werke, die in der Geſchichte der Moralphiloſophie vorkommen. Es bietet neben hellen Seiten ſehr dunkle, neben einem freien und kühnen Talente Wunderlichkeit, Pedantismus und Beſchränktheit dar.

*) Die Theory of moral sentiments iſt zuerſt Lond. 1759 erſchienen. Die ſechste Ausgabe iſt unter dem Titel herausgekommen: T. o. m. s. or an Essay towards an analysis of the principles by which men naturally judge concerning the conduct and character, first of their neighbours and afterwards of them selves — with considerable additions and corrections 2 Voll. Lond. 1790.

Die Principien ſind darinn nicht zur Evidenz gebracht, ſie ſind gar nicht überall angewandt und durchgeführt. Die Anordnung iſt nicht gehörig begründet und man weiß oft von ihr keinen Grund aufzufinden. Von manchen Stellen und Theilen weiß man nicht zu errathen, warum ſie daſtehen. Manches iſt unverſtändlich und verkehrt. Bei einem ſolchen Werke iſt es ſchwer, Bericht über deſſen Inhalt zu erſtatten. Ich bitte, in der nachfolgenden Darſtellung nicht mir zuzuſchreiben, was dem Werke ſelbſt an Klarheit und Zuſammenhang mangelt.

Es iſt nöthig, vor allen Dingen den Plan des Ganzen darzulegen.

I. Von der Angemeſſenheit oder Schicklichkeit der Handlung. 1) Gefühl dieſer Schicklichkeit. Sympathie. Liebens- und achtungswürdige Tugenden. 2) Grade der verſchiedenen Neigungen, welche ſich mit dieſer Schicklichkeit vertragen oder nicht. 3) Wirkungen des Glücks und Unglücks auf unſere Urtheile über jene Schicklichkeit.

II. Von dem Verdienſte und der Schuld: 1) Gefühl derſelben, 2) Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit, 3) Einfluß des Glücks auf die Empfindung der Menſchen in Anſehung des Verdienſts und der Schuld.

III. Grund unſerer Urtheile über unſere eigene Empfindungen und Handlungen und Gefühl der Pflicht.

Kkk

IV. Einfluß des Nutzens auf das Gefühl der Billigung.

V. Einfluß der Gewohnheit und Mode auf die Gefühle der moraliſchen Billigung und Mißbilligung.

VI. Character der Tugend: 1) in Anſehung der eigenen Glückſeeligkeit des Individuums oder Klugheit; 2) — der Glückſeeligkeit anderer oder Wohlwollen; 3) Herrſchaft über uns ſelbſt.

VII. Von den Syſtemen der Moralphiloſophie.

Schon in dieſer Anordnung und Auswahl iſt einiges ſeltſam. Warum kommen dann gerade Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit bei dem Verdienſte und der Schuld vor, warum nicht auch andere Tugenden oder warum wird nicht die Unterſuchung über die Tugenden hier weggelaſſen? Warum kommt denn das Gefühl der Pflicht nur oder gerade bei dem Grund unſerer Urtheile über unſere eigene Handlungen und Empfindungen vor? Warum ſind denn gerade dieſe Materien ausgewählt und ſo manche andere, die man in einer Ableitung der Ethik aus den moraliſchen Empfindungen erwartet, ausgelaſſen? Noch mehr Grund findet man zu ſolchen Fragen, wenn man noch mehr, als hier geſchehen iſt, in das Einzelne der Anordnung und Auswahl der Theile geht.

Die oberſten Begriffe in dieſer Ethik ſind die der Angemeſſenheit oder Schicklichkeit der Hand-

lung und der Sympathie. Jene Schicklichkeit an ſich aber wird nirgends näher beſchrieben, es wird auch nicht angezeigt, woher dieſer Begriff komme. Da aber unter dem Titel: Gefühl für die Schicklichkeit der Handlungen von der Sympathie gehandelt wird, ſo kann man ſchon daraus vermuthen, daß das Schickliche in der Sympathie liegen ſoll. Es wird alſo zunächſt darauf ankommen, anzugeben, was er unter derſelben begreift und daraus ableitet. Sie iſt ihm nicht nur Mitleiden und Mitfreude, wobei wir uns in die Stelle anderer verſetzen, ſondern auch Theilnehmung an den Neigungen und Affecten, die wir bei andern wahrnehmen, ſo daß gleiche oder ähnliche Gemüthsbewegungen in uns entſtehen. Die wechſelſeitige Sympathie gewährt uns ein beſonderes Vergnügen. Nichts erfreut uns mehr, als bei anderen Menſchen Gefühle wahrzunehmen, die mit unſeren eigenen übereinſtimmen, und nichts iſt peinlicher für uns, als das Gegentheil zu bemerken. Nichts iſt erfreuender und tröſtender, als unſere Empfindungen gleichfühlenden Menſchen mittheilen zu können. Eben ſo freuen wir uns auch über uns ſelbſt, wenn wir im Stande ſind, mit anderen zu ſympathiſiren, und ſind unzufrieden, wenn wir es nicht können. Wir beurtheilen die Schicklichkeit oder Unſchicklichkeit der Handlungen anderer Menſchen nach ihrer Uebereinſtimmung oder Disharmonie mit den unſrigen, alſo durch die Sympathie. Wenn die Neigungen des andern mit den ſympathetiſchen

Bewegungen des Zuſchauers harmoniren, ſo hält ſie dieſer für recht und den Objecten angemeſſen, widerſprechen ſie aber dieſen Bewegungen, ſo erklärt er ſie für unrecht und unangemeſſen. Die Neigung, aus welcher eine Handlung entſpringt und von welcher ihre Tugend oder Laſterhaftigkeit abhängt, kann entweder in Beziehung auf die Urſache, welche ſie erregt, auf ihren veranlaſſenden Beweggrund, oder in Rückſicht auf den Zweck und die Wirkung, welche ſie hervorbringt, betrachtet werden. In der Proportion oder Disproportion, welche die Neigung zu ihrer Urſache oder dem ſie erregenden Objecte hat, beſteht die Schicklichkeit oder Unſchicklichkeit der daraus folgenden Handlung. In der wohlthätigen oder ſchädlichen Natur der Wirkungen, nach welchen die Neigung ſtrebt, beſteht Verdienſt oder Schuld der Handlung oder die Qualität, wodurch ſie zur Belohnung oder Beſtrafung geeignet iſt. Wenn wir nun von einer Neigung in Anſehung ihres Verhältniſſes zu der ſie erregenden Urſache urtheilen, ſo können wir von keiner andern Regel Gebrauch machen, als von der ihr correſpondirenden Neigung in uns ſelbſt. Finden wir, daß die Urſache einer Neigung in andern dieſelbige, wie in uns, iſt, ſo billigen wir ſie als ihrer Urſache oder ihrem Objecte angemeſſen *).

Hier kommen der Reihe nach folgende Sätze vor: Sympathie iſt Mitleiden und Mitfreude und beſteht

*) L. c. P. I. sect. 1. chap. 1—4.

zugleich darinn, daß, wenn andere ihre Gefühle äußern, wir uns zu gleichen oder ähnlichen Gefühlen geſtimmt finden. — Wir freuen uns, bei andern gleiche Gefühle mit den unſrigen zu finden. — Wir freuen uns darüber, daß wir ſelbſt mit andern ſympathiſiren. — Wir halten die Neigungen und Handlungen anderer für ſchicklich oder gut, wenn ſie mit den unſrigen übereinſtimmen und für unſchicklich oder böſe, wenn ſie den unſrigen widerſprechen. Wie aber nun dieſe Sätze zuſammenhängen und daß namentlich der letzte den wahren Maaßſtab des Urtheils über die Sittlichkeit der Neigungen und Handlungen anderer Menſchen in ſich enthalte, iſt nicht gezeigt. Es folgt aus Allem höchſtens ſo viel, daß etwas Sympathetiſches in der menſchlichen Natur iſt und daß wir andere zu billigen oder zu mißbilligen pflegen, je nachdem ſie mit unſeren Geſinnungen und Handlungen harmoniren oder disharmoniren. Es iſt ja für ſich ſelbſt klar, daß damit noch kein ſicherer und richtiger Maaßſtab für die Beurtheilung der Sittlichkeit fremder Neigungen und Handlungen gegeben iſt. Unſere eigenen Neigungen und Handlungen können ja unſittlich ſeyn und von uns ſelbſt ſogar mißbilliget werden — beweißt nun die Uebereinſtimmung anderer mit denſelben, daß ſie ſchicklich oder gut ſeyen? Müſſen wir nothwendig vermöge der Einrichtung unſerer Natur ſo urtheilen?

Es kommt aber nun noch darauf an, wie wir nach Smiths Meinung die Sittlichkeit unſerer eigenen Handlungen beurtheilen und ent-

ſcheiden. Am beſten wird es ſeyn, ihn darüber ſelbſt reden zu laſſen *). "Das Princip, nach welchem wir natürlich unſere eigene Handlungsweiſe billigen oder mißbilligen, ſcheint daſſelbige mit demjenigen zu ſeyn, nach welchem wir die Handlungsweiſe anderer Menſchen beurtheilen. Wir billigen oder mißbilligen die Handlungen eines andern Menſchen, je nachdem wir fühlen, daß wir mit den Geſinnungen und Beweggründen, welche ſeine Handlungen leiteten, ſympathiſiren können oder nicht. Auf dieſelbige Art billigen oder mißbilligen wir unſere eigenen Handlungen, je nachdem wir fühlen, daß, wenn wir uns in die Stelle eines andern Menſchen verſetzen und unſere Handlungen gleichſam mit ſeinen Augen und von ſeinem Geſichtspuncte aus betrachten, wir mit den Empfindungen und Beweggründen, die auf unſere Handlungen Einfluß hatten, ſympathiſiren können. Wir können nie ein Urtheil über unſere Geſinnungen und Beweggründe fällen, als wenn wir uns gleichſam aus unſerem eigenen natürlichen Standpuncte entfernen und ſie in einer gewiſſen Diſtanz von uns ſelbſt zu betrachten verſuchen. Wir können aber dieß auf keine andere Weiſe thun, als daß wir ſie mit den Augen anderer Menſchen zu ſehen ſuchen. Alle unſere moraliſchen Urtheile über uns ſelbſt müſſen eine geheime Beziehung auf das haben, was Urtheil an-

*) P. III. chap. 1. p. 275. s. Vol. I.

derer darüber iſt, oder unter einer gewiſſen Bedingung ſeyn würde, oder nach unſerer Meinung ſeyn ſollte. Wir unterſuchen unſere Handlungsweiſe, wie nach unſerer Vorſtellung jeder andere unpartheiiſche Zuſchauer ſie unterſuchen würde. Wenn wir bei dieſer Verſetzung in die Lage des andern den Neigungen und Beweggründen derſelben beiſtimmen, ſo billigen wir unſere Handlungsweiſe aus Sympathie mit der Billigung des andern, wo aber nicht, ſo mißbilligen und verwerfen wir ſie. Wenn es möglich wäre, daß ein Menſch an einem vollkommen einſamen Platze zum Mannesalter aufwachſen könnte, ſo könnte er eben ſo wenig einen Begriff von ſeinem eigenen Character, von der Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit ſeiner eigenen Geſinnungen und Handlungen haben, als von der Schönheit oder Häßlichkeit ſeines Geſichts. Das ſind lauter Objecte, welche er nicht leicht ſehen kann, nach welchen er nicht ſieht, und in Anſehung deren er mit keinem Spiegel verſehen iſt, welcher ſie ſeinem Blicke darbieten kann. Bringt man ihn in Geſellſchaft, ſo empfängt er ſogleich dieſen Spiegel und erblickt zuerſt die Schicklichkeit und Unſchicklichkeit ſeiner eigenen Neigungen, die Schönheit oder Ungeſtaltheit ſeines Gemüths. Er bemerkt, daß andere ſeine Geſinnungen und Handlungen bald billigen, bald verwerfen. Unſere erſten Ideen von körperlicher Schönheit und Häßlichkeit nehmen wir von fremder, nicht von unſerer eigenen Geſtalt her; wir bemerken bald, daß andere uns gleichfalls in dieſer Rückſicht beurtheilen, wir freuen uns, wenn ſie unſere Geſtalt loben und ſuchen zu erforſchen, wiefern un-

ſere Geſtalt ihr Lob oder ihren Tadel verdient. — Eben ſo fällen wir unſere erſten moraliſchen Urtheile über die Charactere und Handlungen anderer Menſchen, lernen aber bald, daß andere eben ſo über uns urtheilen. Wir ſuchen zu wiſſen, wiefern wir Tadel oder Beifall von ihnen verdienen. Wir unterſuchen zu dieſem Zwecke unſere Neigungen und Handlungen und ziehen in Betracht, wie ſie ihnen erſcheinen müſſen oder wie ſie uns ſelbſt an ihrer Stelle erſcheinen würden. — Wenn ich meine Handlungsweiſe prüfe und richten will, ſo theile ich mich gleichſam in zwei Perſonen; ich der Prüfer und Richter bin verſchieden von dem anderen ich, welches geprüft und gerichtet wird — daß aber beide Eine Perſon ſeyn können, iſt eben ſo unmöglich, als daß die Urſache zugleich die Wirkung ſey."

Indem Smith behauptet, daß das Princip, nach welchem wir die Sittlichkeit unſerer eigenen Handlungen beurtheilen, daſſelbige mit dem ſey, nach welchem wir über fremde urtheilen, hätte er eigentlich ſo ſagen müſſen: So wie wir diejenigen Geſinnungen und Handlungen anderer Menſchen billigen und für recht erklären, welche mit den unſrigen übereinſtimmen, mit welchen wir ſympathiſiren, eben ſo billigen wir und zwar mit Recht unſere eigenen Geſinnungen und Handlungen, wenn andere damit übereinſtimmen und ſympathiſiren. Er findet jedoch für nöthig, aus dieſer genauen Parallele herauszugehen und anzunehmen, daß wir uns ſelbſt erſt als kalte, unpartheiiſche Zuſchauer in die Stelle anderer

verſetzen und als ſolche über unſere Sittlichkeit urtheilen müſſen. Er nimmt noch mehr an; er ſpricht auch davon, daß andere erſt ihre Billigung oder Misbilligung unſerer Handlungen erklären, und daß wir ſelbſt zuerſt über ihre Charactere und Handlungen urtheilen müſſen, damit wir zum richtigen Urtheile über uns ſelbſt kommen können. Er redet von dem, was Urtheil anderer über uns ſeyn ſollte und was Beifall oder Tadel verdient. — Es iſt alſo nicht genug, daß wir uns nur in die Stelle des andern verſetzen, um zu erkennen, was unſere Pflicht ſey und ob wir ſittlichen Werth oder Unwerth haben, wir müſſen doch auch ihre Meinung von uns vernehmen, wir müſſen zuerſt auch über ihre Charactere urtheilen, wir müſſen annehmen, daß ſie anders über uns urtheilen könnten, als ſie ſollten, daß ſie etwas an uns loben, was Tadel, und tadeln, was Lob verdient. Es wird alſo hier offenbar ein Moralprincip vorausgeſetzt, nach welchem wir urtheilen und das, was dieſer Philoſoph dafür gibt, iſt gar kein Princip, ſondern nur ein Urtheilen nach einem nicht von ihm angegebenen Principe. Uebrigens zeigt ſich in ſeinen Behauptungen allerdings ein rühmliches Beſtreben, die Sittlichkeit als etwas Uneigennütziges, Wechſelſeitiges, was von allen vernünftigen Geſchöpfen gebilliget und befolgt werden kann, darzuſtellen.

Daß er wirklich ein höheres Princip vorausſetzte, erhellt auch aus ſeiner Theorie der allgemeinen moraliſchen Regeln *). Nach ſeiner Meinung

*) P. III, chap. 4, S. p. 393 sqq.

ſind es unſere beſtändigen Beobachtungen über die Lebensweiſe anderer Menſchen, welche uns unvermerkt dahin leiten, uns allgemeine Regeln für das, was ſchicklich zu thun oder zu laſſen iſt, zu bilden. Gewiſſe Handlungen empören alle unſere natürlichen Gefühle und wir hören jeden ſeinen Abſcheu dawider ausdrücken. Die Uebereinſtimmung anderer mit unſerem Urtheile beſtätigt uns darinn. Wir machen uns daher die allgemeine Regel, daß ſolche Handlungen zu vermeiden ſind. Andere Handlungen fordern unſere Billigung auf und wir hören, daß jedermann dieſelbige günſtige Meinung von denſelben ausdrückt. Sie erregen bei uns und bei andern alle diejenigen Gefühle, zu welchen wir von Natur geneigt ſind. Wir machen es daher zur Regel, daß ſolche Handlungen ausgeübt werden ſollen. Die Rückſicht auf dieſe allgemeine Regeln nennt man das **Gefühl der Pflicht**, ein Princip, welches im menſchlichen Leben von der größten Wichtigkeit iſt und nach welchem allein der große Haufen der Menſchen ſeine Handlungen leiten kann. Viele Menſchen leben ſehr ordentlich, welche vielleicht niemals an die Schicklichkeit, auf welche wir die Billigung der Handlungen gründen, gedacht haben, ſondern blos aus Achtung für die angenommenen Regeln des Verhaltens handeln. Ohne dieſe heilige Achtung kann man ſich auf keinen Menſchen mehr verlaſſen. Sie macht den weſentlichen Unterſchird zwiſchen einem Mann von Grundſätzen und Ehre, und einem Nichtswürdigen aus. Der eine beharrt, bei allen Gelegenheiten, ſtandhaft und entſchloſſen in ſeinen Maximen und bewahrt in ſeinem

ganzen Leben dieſelbige Haltung, der andere handelt ungleich und zufällig, wie ihn jedesmal Laune, Neigung und eigenes Intereſſe treiben. — Dieſe Verehrung für allgemeine Regeln wird durch die Vorſtellung erhöht, die uns zuerſt durch die Natur eingedrückt und nachher durch Nachdenken und Philoſophie beſtätiget worden iſt, daß ſie Geſetze Gottes ſeyen, welcher am Ende den Tugendhaften belohnen und den Laſterhaften beſtrafen wird. Die moraliſchen Anlagen in uns haben etwas Gebietendes und Richtendes, ſie ſind beſtimmt, die regierenden Principien in der menſchlichen Natur zu ſeyn und alle ihre übrigen Kräfte zu beherrſchen und daher müſſen die durch ſie vorgeſchriebenen Regeln als Geſetze Gottes betrachtet werden, welche er durch ſeine Stellvertreter in uns, die moraliſchen Kräfte, bekannt gemacht hat. Durch dieſe Vorſtellung erhalten die allgemeinen Regeln eine neue Weihe. Daß unſere Achtung vor dem Willen Gottes die oberſte Regel unſers Verhaltens ſeyn ſoll, kann kein Menſch bezweifeln, welcher an Gottes Daſeyn glaubt. Schon der Gedanke an Ungehorſam ſchließt hier eine empörende Unſchicklichkeit in ſich. Die Gebote der unendlichen Weisheit und Macht zu übertreten, iſt ungereimt. So verſtärkt die Religion das natürliche Gefühl der Pflicht und daher ſind im Ganzen die Menſchen geneigt, auf die Rechtſchaffenheit derjenigen, welche tief von religiöſen Empfindungen durchdrungen ſind, ein großes Vertrauen zu ſetzen.

Hiermit iſt zugleich gezeigt, in welches Verhält-

niß Smith die Religion zur Sittlichkeit ſetzte. Es iſt aber daraus auch klar, daß er einen Unterſchied zwiſchen dem Handeln aus Einſicht der Schicklichkeit und nach allgemeinen Regeln machte und daß er das Pflichtgefühl auf Handlungen der letzten Art beſchränkte, wie auch, daß er nur hier die Religion in Verbindung mit der Sittlichkeit ſetzte, wodurch er dann wiederum die moraliſche Kraft der Religion beſchränkt *).

Was ſeine ausführliche Unterſuchung über den Character der Tugend betrifft **), ſo will ich nur die Reſultate derſelben nebſt den Hauptgründen herſetzen.

Das Intereſſe für unſere eigene Glückſeeligkeit empfiehlt uns die Tugend der Klugheit, das für das Wohl anderer die Tugenden der Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit, von welchen die eine uns zurückhält, das Wohl anderer zu verletzen, die zweite aber uns antreibt, es zu befördern. Unabhängig von allen Rückſichten auf die Meinungen und Empfindungen anderer, wird uns die erſte

*) L. c. chap. 6. unterſucht er noch beſonders die Frage: in welchen Fällen unſere Handlungen vornehmlich oder allein aus Pflichtgefühl oder Rückſicht auf allgemeine Regeln entſpringen ſollen und in welchen Fällen eine andere Empfindung oder Neigung den Haupteinfluß haben müſſe.

**) P. VI. Vol. II. p. 49—194.

unter dieſen drei Tugenden urſprünglich durch unſere ſelbſtiſche und werden uns die beiden andreren durch unſere wohlwollenden Neigungen empfohlen. Rückſicht auf die Empfindungen anderer Menſchen kommt aber doch nachher hinzu, um die Praxis aller dieſer Tugenden ſowohl zu verſtärken, als zu leiten, und kein Menſch hat je ſtandhaft die Bahn dieſer Tugenden gewandelt, deſſen Betragen nicht vorzüglich durch Rückſicht auf die Empfindungen des unpartheiiſchen Zuſchauers, dieſen Einwohner unſerer Bruſt, dieſen inneren Richter geleitet worden wäre. Wenn jene drei Tugenden uns meiſt durch zwei verſchiedene Principien empfohlen werden, ſo werden uns die der Selbſtherrſchaft meiſt ganz durch ein eigenes empfohlen, nämlich durch das Gefühl der Schicklichkeit, durch Rückſicht auf die Geſinnungen des unpartheiiſchen Zuſchauers. Ohne die Einſchränkung, welche uns dieß Princip auflegt, würden die Neigungen und Leidenſchaften uns meiſtentheils mit ſich fortreißen. Rückſicht auf das, was Geſinnung anderer iſt oder ſeyn ſollte oder unter gewiſſen Bedingungen ſeyn würde, iſt das einige Princip, was in den meiſten Fällen die hartnäckigen und unruhigen Neigungen bändiget und auf den gemäßigten Ton ſtimmt, welchen der unpartheiiſche Zuſchauer genehmigen und womit er ſympathiſiren kann. Zuweilen werden zwar dieſe Neigungen nicht ſowohl durch ein Gefühl ihrer Unſchicklichkeit, als durch kluge Ueberlegung der ſchädlichen Folgen ihrer Befriedigung beſchränkt. Allein ſie werden doch in ſolchen Fällen nicht immer unterjocht, ſondern bleiben

in der Bruſt und lauern mit ihrer urſprünglichen Wuth. Alle Neigungen, die durch Gefühl der Schicklichkeit beſchränkt werden, ſind in gewiſſem Grade gemäßiget und unterjocht. Aber diejenigen, welche blos durch Betrachtungen der Klugheit eingeſchränkt werden, ſind im Gegentheile oft gerade durch die Einſchränkung mehr entflammt und brechen unerwartet und deſto heftiger hervor. Die Tugenden der Klugheit, Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit ſtreben nur angenehme Wirkungen hervorzubringen. Rückſicht auf dieſe Wirkungen empfiehlt ſie nicht nur dem Handelnden, ſondern auch nachher dem unpartheiiſchen Zuſchauer. Bei unſerer Billigung des Characters des klugen Manns fühlen wir, mit beſonderem Wohlgefallen, die Sicherheit, deren er ſich erfreut, indem er unter der Schutzwache dieſer ruhigen und überlegten Tugend wandelt. Bei unſerer Billigung des Characters des gerechten Manns fühlen wir, mit gleichem Wohlgefallen, die Sicherheit, welche alle, die mit ihm durch Nachbarſchaft, Geſellſchaft oder Geſchäfte verbunden ſind, von ſeinem gewiſſenhaften Beſtreben, niemand zu verletzen oder zu beleidigen, ziehen. In unſerer Billigung des Characters des wohlthätigen Manns treten wir in die Dankbarkeit aller ein, welche innerhalb der Sphäre ſeiner guten Dienſte ſind und die lebhafteſte Empfindung ſeines Verdienſtes haben. In unſerer Billigung aller dieſer Tugenden verbindet ſich unſere Empfindung ihrer angenehmen Wirkungen, ihres Nutzens entweder für den Beſitzer oder für andere, mit der Empfindung ihrer Schicklichkeit und macht immer ei-

nen beträchtlichen, oft den größeren Theil der Billigung aus. Aber in der Billigung der Tugenden der Selbſtherrſchaft macht das Wohlgefallen an ihren Wirkungen zuweilen gar keinen, oft nur einen kleinen Theil dieſer Billigung aus. Dieſe Wirkungen ſind bald angenehm, bald unangenehm und ohnerachtet im erſten Falle unſerer Billigung ſtärker iſt, ſo wird ſie doch auch im zweiten nicht zerſtört. Der größte Heroismus kann ſowohl in der Gerechtigkeit als in der Ungerechtigkeit gezeigt werden, und obgleich er im erſten Falle mehr gelobt und bewundert wird, ſo erſcheint er doch auch im letzten als eine große und achtungswürdige Eigenſchaft. Bei dieſer und bei andern Tugenden der Selbſtherrſchaft ſcheint die glänzende und blendende Eigenſchaft in der Größe und Standhaftigkeit der Aeußerung und in dem ſtarken Gefühle der Schicklichkeit, welches nothwendig iſt, die Aeußerung hervorzubringen und zu behaupten, zu liegen. Die Wirkungen aber werden nur zu oft wenig berückſichtiget.

Auch aus dieſer Beſchreibung des Characters der Tugend geht hervor, daß doch in dem Urtheile über die Sittlichkeit unſerer Neigungen und Handlungen etwas iſt, was unabhängig vom Urtheile anderer iſt und daß die Tugend auch durch etwas außer der Schicklichkeit Liegendes empfohlen wird.

Damit wird hoffentlich das Unterſcheidende der Smithſchen Ethik hinreichend charakteriſirt ſeyn. Ein beſonders ſchätzbarer Theil dieſes Werks aber iſt

derjenige, welcher von den Syſtemen der Moralphiloſophie handelt. Sie werden theils in Anſehung der Erklärung der Natur der Tugend, theils in Rückſicht auf die verſchiedenen Principien der moraliſchen Billigung in gewiſſe Claſſen gebracht und einer Kritik unterworfen, welche alle Aufmerkſamkeit verdient. Dazu kommen noch lehrreiche Betrachtungen über die verſchiedenen Weiſen oder Methoden, die man in der Abhandlung der Moral angewandt hat. Dieſer ganze ſiebente Theil des Werks iſt nicht nur in philoſophiſcher, ſondern auch in hiſtoriſcher Hinſicht ſehr belehrend *).

Der letzte Engliſche oder vielmehr Schottiſche Philoſoph, welcher die Moral in Schriften ſyſtematiſch abhandelte und ſich, wie ſeine Vorgänger einen Namen auch im Auslande erworben hat, iſt Ferguſon. Zuerſt gab er ein Lehrbuch heraus, welches ſammt der Ethik auch Naturrecht und Politik in ſich faßte **). Darauf erſchien nach ſeinem Tode ein großes, ausführliches Werk über dieſelbigen Gegenſtände, welches zwar zunächſt aus ſeinen Vorleſungen entſtanden, aber von ihm beſonders für das große

---

*) Essays on philosophical subjects. By the late Ad. Smith. To which is prefixed an account of the life and writings of the author. By Dugald Stewart. Lond. 1795. Dieſer ſehr begeiſterte Biograph hat doch Smiths moraliſche Grundſätze einſeitig gefunden.

**) Institutes of moral philosophy. London 1769.

Publicum ausgearbeitet war *). In dem zweiten Werke ſuchte er Einiges im erſten zu verbeſſern, im Ganzen möchte aber doch das erſte an Klarheit, Beſtimmtheit und Zuſammenhang, wenigſtens in Anſehung der Ethik, einigen Vorzug verdienen. Im Lehrbuche ſtellt er folgende Geſetze für den Willen auf: 1) das Geſetz der Selbſterhaltung, vermöge deſſen wir von Natur alles begehren, was uns nützlich und angenehm iſt. 2) Der Geſellſchaft, wodurch wir nicht nur zum geſelligen Leben, ſondern auch zum Wohlwollen gegen andere Menſchen angetrieben werden; 3) — der Schätzung (law of estimation) vermöge deſſen wir von Natur alles begehren, was Vortrefflichkeit (excellency) bewirkt und in ſich faßt. Ferguſon hat ſich über dieß Geſetz nicht deutlich und zuſammenhängend erklärt. Bald redet er ſo davon, als wenn er das Geſetz der Selbſtvervollkommnung meynte, bald ſcheint er es weiter auszubehnen. Bald ſagt er, dieß Geſetz ſey eine urſprüngliche Thatſache, die ſich weiter nicht erklären laſſe und dieſe Vortrefflichkeit ſey das höchſte Ziel des menſchlichen Strebens. Bald ſagt er, man könne die Behauptung wagen, daß das Geſetz der Geſellſchaft oder des Wohlwollens in Verbindung mit dem Geſetze der Schätzung das Princip der moraliſchen Billigung ſey, daß die Tugend achten ſo viel heiße, als die

*) Principles of moral and political science being chiefly a retrospect of lectures delivered in the college of Edinburgh. 2 Voll. 1792.

Menſchen lieben und daß die Vollkommenheit des Menſchen darinn beſtehe, ein vollkommenes Glied des Syſtems zu ſeyn, zu welchem er gehöre. Die Lehre von der Tugend handelt er unter dem Namen der Caſuiſtik ab. Die Sanction der Pflichten läßt er theils auf der Religion, theils auf dem öffentlichen Rufe, den herrſchenden Meinungen und Beiſpielen theils auf dem Gewiſſen beruhen. Bei der Abhandlung der einzelnen Tugenden legt er die Cardinaltugenden der Alten zum Grunde und ordnet jeder wiederum andere Tugenden unter. Man ſieht wohl, daß er ſein Syſtem aus Lehren der alten griechiſchen und römiſchen und der neueren Engliſchen und Schottiſchen Ethiker zuſammenſetzen will, daß er ſich aber des Stoffs nicht bemächtigen und ihn nicht zu einem Ganzen bilden kann, daß ihm die eklektiſche Kritik und Kunſt mangelt und daß er ſelbſt die verſchiedenen Syſteme nicht recht verſteht. In dem größeren Werke finden wir nicht mehr Licht, ſondern eher mehr Verworrenheit. Da, wo von dem Moralgeſetze oder der Unterſcheidung zwiſchen dem Guten und Böſen und deren ſyſtematiſcher Anwendung überhaupt *) und von dem Fundamentalgeſetze der Moralität, ſeinen unmittelbaren Anwendungen und Sanctionen insbeſondere **) gehandelt wird, kann man in der That zu keiner klaren und geordneten Anſicht kommen. Es bleibt nichts übrig, als einzelne Stellen anzufüh-

*) Principles P. II. Vol. II. p. 1. ſqq.

**) L. c. chapt. 2. p. 107. ſqq.

ren oder auszuziehen. Die Begriffe des Guten, des Vergnügens, der Schönheit, der Vortrefflichkeit, der Tugend, der Glückſeeligkeit ſind faſt nur in Worten verſchieden, der Materie und Subſtanz nach aber ungefähr dieſelbige. Die Eigenſchaften der Weisheit, der Güte oder des Wohlwollens, der Mäßigung und der Tapferkeit, welche die Vortrefflichkeit der menſchlichen Natur ausmachen, ſind auch die Beſtandtheile ihrer Schönheit und Glückſeeligkeit. Wollen wir dieſe Beſchreibung concentriren oder dieſe Aufzählung von Eigenſchaften auf ein allgemeines Princip zurückführen, welches am eheſten das Ganze vereinigen kann, ſo werden wir am wahrſcheinlichſten auf die Weisheit oder Güte beſchränkt werden: denn die Mäßigung begreift nur Enthaltung von unſchicklichen Befriedigungen, und keine poſitive Richtung des Gemüths auf das Gute in ſich, würde alſo nur ein unvollkommenes Muſter von Vortrefflichkeit oder Glückſeeligkeit ſeyn, und die Tapferkeit iſt nur Kraft der Seele, ohne Beſtimmung der Wahl, Leitung und Anwendung und kann eben ſo wohl im Böſen als Guten gebraucht werden. Sollte Weisheit ein Fundamentalprincip der Moralität ſeyn, ſo müßte darunter etwas Anderes verſtanden werden, als die Alten damit meynten, und zwar eine kluge Wahl deſſen, was uns heilſam iſt und unſere Zuneigung verdient und die Ergießung eines wohlwollenden Herzens: denn Klugheit iſt nur eine Vortrefflichkeit des Verſtandes, die Tugend aber iſt Energie und Leitung einer liebreichen und glücklichen Diſpoſi-

tion; zu einer ſchicklichen Handlungsweiſe iſt eine gute Zuneigung oder Diſpoſition nicht weniger nothwendig, als ein richtiges Urtheil. Sollen wir alſo unſere Beſchreibung der Glückſeeligkeit zuſammenziehen, oder auf einen Mittelpunct zurückführen, in welchen die ſchätzbarſten Eigenſchaften der menſchlichen Natur ſich concentriren, ſo können wir die Tugend der Güte oder des Wohlwollens als diejenige wählen, welche noch am wahrſcheinlichſten unſerm Zwecke entſpricht, und können vermöge des vornehmſten oder fundamentalen Geſetzes der moraliſchen Weisheit annehmen, daß die gröſte gute Eigenſchaft der menſchlichen Natur die Liebe zu den Menſchen iſt *). Dieß Wohlwollen iſt gewiſſermaßen auch das Princip der Weisheit, Tapferkeit und Mäßigung und da es jede andere gute Eigenſchaft der menſchlichen Natur entweder einflößt oder erfordert, ſo werden wir nicht ſehr irren, wenn wir es als das fundamentale oder erſte Object des moraliſchen Geſetzes annehmen **). Das Princip der moraliſchen Billigung in dem menſchlichen Gemüthe iſt die Idee der Vollkommenheit oder Vortrefflichkeit, welche die verſtändigen und geſelligen Weſen ſich bilden und auf welche ſie in jedem Gefühle der Achtung oder Verachtung und in jedem Ausdrucke des Lobs oder Ta-

*) L. c. p. 103 — 110.

**) L. c. p. 111.

dels Rückſicht nehmen *). Wer alles dieß erklären und vereinigen kann, der mag es.

Es zeigt ſich auch in der Abhandlung anderer Materien nicht mehr Klarheit und Ordnung. Da, wo von den verſchiedenen und widerſprechenden Urtheilen der Menſchen über die Moralität äußerer Handlungen geredet wird **), iſt zuletzt das Reſultat, daß ungeachtet dieſer Verſchiedenheit dennoch die Ideen von Vortrefflichkeit bei allen Menſchen ganz dieſelbige ſeyen ***). Und, wenn gefragt wird, welches dann die Grundregeln der Moralität in Anſehung der äußeren Handlungen ſeyen, da die Vorſtellungen davon ſo widerſprechend ſeyen, ſo wird geantwortet: "Das erſte moraliſche Geſetz in Anſehung des Gemüths und der Neigungen iſt die Liebe zu den Menſchen. Nun ſtimmen zwar die Menſchen in der Beſtimmung der äußeren Handlungen, die aus dieſem Principe herfließen und der Beweiſe von Liebe, die man von dem Wohlwollenden erwarten ſoll, nicht miteinander überein, allein dieß darf uns in der Wahl tugendhafter Handlungen nicht irre machen; denn die Menſchen nehmen in der That nicht ſo ſehr das Schädliche für nützlich, daß der Wohlwollende verlegen in der Beſtimmung desjenigen ſeyn könnte, was in ihm die natürliche Wirkung des Wohlwollens gegen ſeine Mitmen-

*) L. c. p. 134.

**) L. c. Sect. 4. p. 135. sqq.

***) L. c. p. 143. sqq.

ſchen iſt. In jeder beſondern Geſellſchaft ſind dieſe Puncte ausgemacht und wenige haben Gelegenheit, ihre Wohlthätigkeit von einem Schauplatze auf den andern zu verlegen, auf welchem die Beſtandtheile einer Wohlthat anders verſtanden und beurtheilt werden *). Mehr wird nicht erfordert werden, um dieſen Moralphiloſophen zu characteriſiren und das über ihn gefällte Urtheil zu rechtfertigen **).

Ehe wir Großbritannien verlaſſen, müſſen wir noch der Unterſuchungen und Behauptungen Hartleys und Prieſtleys über Freiheit und Nothwendigkeit und ihr Verhältniß zur Moralität, und der darüber geführten Streitigkeiten gedenken.

Hartley ſchrieb ein Werk über den Menſchen, welches er ſelbſt nicht für ein Syſtem, ſondern nur für eine Sammlung von Beobachtungen gehalten wiſſen

---

*) L. c. sect. 5. p. 149. s.

**) Ich führe hier noch einige andere Schriften an, die nicht näher beſchrieben zu werden brauchen. Synopseos philosophiae moralis libri tres a Gualt. Donalosono, Scoto affabre limati etc. in usum juventutis academicae 1604. Whitby Ethicae compendium in us. ac. juv. Lond. 1713. H. Grove a system of mor. phil. published by Thom. Amory 2 Voll. Lond. 1749. Henr. Home Essay on the principles of morality and natural religion. Edinb. 1751. Dav. Fordyce Elements of mor. phil. Lond. 1754.

wollte *). Es beſchäftiget ſich aber mit zwei Hauptgegenſtänden, mit der Lehre von der Aſſociation der Ideen und mit den vornehmſten religiöſen und ſittlichen Wahrheiten. Das Wichtigſte für die Geſchichte der Moralphiloſophie in demſelben iſt ſeine Theorie von Freiheit und Nothwendigkeit in Verbindung mit der von der Aſſociation der Vorſtellungen. Dieſe Aſſociation, welche er ſich hypothetiſch durch Schwingungen der Nerven und des Gehirns vermöge eines ätheriſchen Fluidums erklärte, betrachtete er als Grund und Quelle aller Erkenntniſſe, Ueberzeugungen, Gefühle und aller Beſtimmungen unſers Willens. Schon daraus folgte, daß alle unſere Entſchließungen und Handlungen durch die unabänderlichen Geſetze der Aſſociation nothwendig beſtimmt ſeyen. Er hebt jedoch die Freiheit des Menſchen nicht gänzlich auf. Er geſteht ſie ihm in einem gewiſſen Sinne zu und ſpricht ſie ihm in einem andern ab. Die Freiheit, welche er in dem Menſchen annimmt, nennt er die gemeine, die pſychologiſche, die Freiheit im populären und praktiſchen Sinne und läßt ſie in dem Vermögen beſtehen, zu wählen, nach Beweggründen zu handeln, über unſere Neigungen und Handlungen zu verfügen. Er behauptet, daß die Religion dieſe Freiheit vorausſetze. Hingegen die philoſophiſche Freiheit ſpricht er dem Menſchen gänzlich ab. Er verſteht aber darunter ein Vermögen, verſchieden zu handeln, zu thun oder zu laſſen, wenn

*) Observations on man, his frame, his duty and his expectations. Lond. 1749. 2 Voll.

die Umſtände, unter welchen man handelt, ganz dieſelbigen ſind. Er behauptet alſo, daß der Menſch nothwendig unter gleichen Umſtänden immer gleich handeln, immer eben ſo wie vorher thun oder laſſen müſſe, und zwar deswegen, weil die Willenskräfte und ihre Aeußerungen immer durch das Geſetz der Ideenaſſociation beſtimmt werden, welches mechaniſch wirke und unter denſelben Umſtänden keine Veränderungen und Abwechſelungen zulaſſe, und weil Gottes Allmacht und Vorherwiſſen eine ſolche Freiheit des Menſchen ausſchließe. Nach dieſer Lehre iſt alſo Gott die einige Urſache aller Begebenheiten in der Natur und aller menſchlichen Handlungen, aller Sünden, Laſter und Tugenden, aller Uebel und Güter. Allerdings konnte man bei dieſer Theorie fragen: ob und warum denn durch dieſelbe nicht auch die pſychologiſche Freiheit aufgehoben werde?

Prieſtley, ein großer Bewunderer Hartleys, hat dieſe Theorie nicht nur angenommen, ſondern auch erſt recht erläutert, ausgeführt und wider alle Einwürfe vertheidiget. Schon durch ſeinen Materialismus wurde er auf die Ableugnung der Freiheit geleitet *); nachher widmete er dieſem Gegenſtande ein beſonderes Werk **)

*) Disquisitions relating to matter and spirit, with a history of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul and the nature of the matter etc. Lond. 1777.

**) The doctrine of philosophical necessity illustrated, being an appendix to the Disquisitions relating to matter and spirit, with an answer to the

und wechſelte darüber mehrere Streitſchriften mit Price, Palmer und Bryant *).

Es gehört hieher nicht, Alles anzuführen, was Prieſtley wider die Freiheit und ſeine Gegner für dieſelbe ſagten, wie der Streit geführt wurde und was in demſelben für Auftritte vorkamen. Gar viele Gründe und Gegengründe ſind die gewöhnlichen und ſchon mehrmals in dieſer Geſchichte vorgekommen. Wir wollen uns alſo darauf beſchränken, theils das Neue oder minder Gewöhnliche, theils das, was ſich in dieſer Materie beſonders auf die Moralität bezieht, von beiden Seiten auszuwählen. Zuerſt mag Prieſtley reden, alsdann mögen ſeine Gegner auftreten.

---

letters on materialism and on **Hartleys** theory of mind, Lond. 1777.

*) Free discussion on the doctrines' of materialism and philos. necessity in a correspondance between D. **Price** and D. **Priestley**. Lond. 1778. Observations in defence of the liberty of man as a moral agent in answer to D. **Priestleys** illustrations of phil. nec. By J. **Palmer**. Lond. 1779. A letter to J. **Palmer** in defence of the illustrations of phil. nec. by J. **Priestley**. Lond. 1779. Appendix to the observations — by J. **Palmer**. Lond. 1780. A second Letter to J. **Palmer** by J. **Priestley**. Lond. 1780. An addreſs to D. **Priestley** upon his doctrine of phil. nec. illustrated by J. **Bryant**. Lond. 1780. A letter to J. **Bryant** in defence of phil. nec. by J. **Priestley**, Lond. 1780.

Prieſtley. Der Menſch beſitzt allerdings das Vermögen, nach Willkühr zu handeln, von den Kräften ſeines Geiſtes und Körpers Gebrauch zu machen, ihnen eine beliebige Richtung zu geben, die Gründe für eine Handlung vorher zu überlegen, ſeinen Körper zu bewegen, in Ruhe zu laſſen oder zu verſetzen, ſo weit nämlich dieß Vermögen in ihm möglich iſt; inſofern iſt er frei und durch keine äußere, fremde Urſachen beſchränkt. Die Freiheit aber, wenn er ſich ganz in denſelben Umſtänden und Verhältniſſen, in derſelben Gemüthsſtimmung und Anſicht der Gegenſtände befindet, anders als vorher zu handeln, beſitzt er nicht; inſofern ſind ſeine Handlungen vorher nothwendig determinirt. Aus denſelben Urſachen müſſen nach einem allgemeinen Naturgeſetze immer dieſelbigen Wirkungen, folglich auch auf dieſelbigen Umſtände und Vorſtellungen dieſelbigen Handlungen erfolgen. Wenn ein Menſch wählt und einen Entſchluß faßt, ſo kommt es immer auf ſeine vorhergehende Gemüthsſtimmung, Neigung oder Abneigung, Billigung oder Misbilligung der Gegenſtände und auf ſeine Vorſtellung von denſelben an. Darin liegen die Urſachen oder Beweggründe ſeiner Wahl und Entſchließung. Die ſtärkern Beweggründe entſcheiden immer. Nimmt man alle Beweggründe hinweg, ſo bleibt nicht mehr übrig, was den Willen beſtimmen könnte. Jede Beſtimmung des Willens iſt eine Wirkung und muß ihre Urſache haben und dieſe liegt in den Beweggründen. Eine freie Selbſtbeſtimmung des Willens, welche von allen Beweggründen unabhängig wäre, würde eine Wir-

kung ohne Urſache, eine blinde, zufällig wirkende Kraft ohne Gegenſtand und Wirkungskreis ſeyn; das Zufällige kann kein wirkendes Princip ſeyn. Das Bewußtſeyn der Freiheit beweist nichts für die Wirklichkeit derſelben, denn es gibt immer für unſere Entſchlüſſe determinirende Gründe, nur daß wir uns nicht aller dieſer Gründe bewußt ſind. Die Tugend wird durch den Determinismus nicht aufgehoben. Zu einer tugendhaften Entſchließung und Handlung wird ſowohl der Menſch ſelbſt als ein Beweggrund erfordert; eine Handlung ohne allen Beweggrund iſt weder tugendhaft, noch laſterhaft. Wenn auch unſer Wille durch Beweggründe determinirt wird, ſo iſt es doch immer unſer Wille, der in unſerem Geiſte ſeinen Sitz hat. Eine ganz freie, von jedem Urtheile, vom Gewiſſen, von jeder Neigung unabhängige Selbſtbeſtimmung des Willens würde nur zufälligerweiſe bald Gutes bald Böſes hervorbringen und könnte weder tugendhaft noch laſterhaft, ſondern würde gleichgültig ſeyn. Die Verantwortlichkeit wegen unſerer Handlungen, die Belohnungs- und Strafwürdigkeit derſelben wird gleichfalls durch den Determinismus nicht aufgehoben, vielmehr durch denſelben mehr, als durch den Indeterminismus, beſtätiget. Die Handlungen erhalten durch die Beweggründe, aus welchen ſie herfließen, ihren Werth oder Unwerth, werden nur dadurch des Lohns oder der Strafe würdig. Wenn ſie hingegen ohne alle Motive, bloß durch Freiheit d. i. durch einen blinden Zufall beſtimmt werden, ſo fällt beides weg. Die Gefühle der Reue und Schaam, aus welchen man

auf ein Selbſtbeſtimmungsvermögen des Menſchen ſchließt, ſind Täuſchungen. Dieſe Gefühle entſtehen in uns, wenn wir finden, daß wir eine Diſpoſitibn zum Laſter haben, auf welche die Beweggründe zur Tugend in gewiſſen Fällen keinen Einfluß hatten und wenn wir uns einbilden, daß wir auch anders hätten handeln können und handeln würden, wenn wir uns in denſelben Fall zurückverſetzen könnten. Sind die Handlungen bloß aus F[illegible]heit ohne Motiv geſchehen, ſo waren ſie eben ſo wenig laſterhaft, als tugendhaft, und es iſt ungereimt, Reue und Schaam darüber zu empfinden. Und wenn wir alle Umſtände, unter welchen wir handelten, die Gemüthsſtimmung, in welcher wir waren, die Vorſtellungen, die wir hatten, genau unterſuchen, ſo werden wir finden, daß wir nicht anders handeln konnten und auch jetzt nicht anders handeln würden. Dadurch wird aber das Gefühl der Reue und Schaam nicht ausgelöſcht, vielmehr werden wir dadurch nur deſto mehr überzeugt werden, daß unſer damaliger Zuſtand ſo ſchlecht geweſen ſey, daß die laſterhafte Handlung unvermeidlich war und dieß ſchmerzhafte Gefühl wird uns zur Beſſerung beſtimmen. Der Determinismus macht auch nicht gleichgültig gegen die Ereigniſſe des Lebens und damit gegen die Moralität: denn demſelben zufolge ſind alle Handlungen der Menſchen nothwendige Glieder in der Kette der Urſachen und Wirkungen und der glückliche oder unglückliche Erfolg derſelben hängt von dem Menſchen ſelbſt ab. Die Handlungen des Menſchen ziehen nach dieſem Syſteme nothwendig glückliche oder unglückliche Folgen nach ſich, eben deswegen läßt es ihn nicht gleichgültig, ſondern treibt ihn zu gewiſſen Hand-

kungen und Unterlaſſungen an, da hingegen der Indeterminiſmus die nothwendige Kette der Urſachen und Wirkungen unterbricht, Ungewisheit in den Erwartungen des Menſchen und damit Gleichgültigkeit hervorbringt. Der Determiniſmus hebt freilich den Unterſchied zwiſchen dem Phyſiſchen und Moraliſchen auf, allein er bringt die Laſter der Menſchen unter den Begriff anderer Uebel, welche insgeſamt im Syſteme des Ganzen zuletzt nur als Mittel zu gröſſerem Gute dienen und inſofern ſelbſt gut ſind. Wir ſelbſt ſind deswegen nicht zu Laſtern berechtiget, unſer Verſtand iſt zu beſchränkt, als daß wir die Anwendung ſolcher Mittel zum Guten beurtheilen und wagen könnten, wir ſollen das Laſter fliehen und die Tugend ſuchen, jenes bringt für uns immer Uebel hervor. Gott aber gebraucht die Sünde, deren Urheber er ſelbſt iſt, zu guten Zwecken, er ſelbſt iſt deswegen kein böſes Weſen, denn er hat dabei gute Abſichten, wodurch alles, was er thut, gut wird. Das gröſte Uebergewicht iſt doch auf Seiten der Tugend und Glückſeeligkeit, wenn auch Laſter und Elend beigemiſcht ſeyn mußte. Große Tugenden können bei den Menſchen oft nur durch große Laſter anderer hervorgebracht werden.

Aus dieſer Theorie Prieſtleys erhellen ſchon zum Theil die Gründe, mit welchen ihn ſeine Gegner beſtritten, weil er auf dieſelbe Rückſicht nimmt; ſie müſſen jedoch noch beſonders, wiewohl gleichfalls nicht vollſtändig, angeführt werden.

Die Gegner Prieſtleys. Mit Lehre von der Freiheit ſind zwar Schwierigkeiten verbunden, die man wohl niemals ganz wird auflöſen können, allein das iſt eine der Wahrheiten, die am einleuchtendſten, allgemeinſten angenommen und am wichtigſten ſind, daß in dem Menſchen ein Vermögen ſey, ſich unabhängig von fremden Urſachen durch ſich ſelbſt zu beſtimmen. Wenn der Menſch keine ſolche Freiheit beſitzt, wenn er durch die Geſetze ſeiner eigenen und der ihn umgebenden Natur, alſo durch Gott, den Urheber derſelben, zu Allem, was er denkt, will und thut, nothwendig determinirt iſt, ſo iſt er nicht ſelbſt der Urheber ſeiner Entſchlüſſe und Handlungen, wegen derſelben nicht verantwortlich, keines Verdienſtes und keiner Schuld, keiner Belohnung und Beſtrafung fähig und ſo gibt es auch keine moraliſche Weltregierung Gottes. Das Bewußtſeyn der Freiheit iſt tief in die menſchliche Natur gewurzelt, es iſt unauslöſchlich, und man kann gar nicht beweiſen, daß dieß Bewußtſeyn ihn täuſche. In dieſem Bewußtſeyn liegt nicht nur das, daß der Menſch ohne äußere Hinderniſſe ſich nach dieſem oder jenem Beweggrunde beſtimmen kann, daß übrigens die Beweggründe ſelbſt immer gewiſſe Wirkungen oder Entſchlüſſe und Handlungen nothwendig zur Folge haben, ſondern auch das, daß der Menſch unabhängig von den Beweggründen durch ſich ſelbſt handeln kann. Man muß unterſcheiden 1) zwiſchen dem Beweggrunde, welcher eine Vorſtellung, ein Urtheil über einen vorliegenden Fall und Gegenſtand, über eine gewiſſe zu wählende Handlungsweiſe iſt und 2) die Wahl ſelbſt, welche nach jenem Urtheile getroffen wird. Im Urtheilen iſt der Menſch an

gewiſſe Geſetze gebunden, nicht aber in der Wahl. Das Urtheil oder der Beweggrund iſt nicht die Wahl und bringt dieſelbe nicht nothwendig hervor. Jede Wahl iſt ſelbſtthätig, nicht leidend, alſo iſt ſie frei. Man kann einer Vorſtellung, einem Urtheile gemäß wählen, aber man iſt zu dieſer Wahl nicht dadurch nothwendig determinirt, ſofern man wählt, handelt man immer frei. Der Menſch kann ſelbſt unter den Beweggründen wählen und eben deswegen werden die Beweggründe ſeiner Handlungen bald gelobt, bald getadelt. Die erſte Urſache der Wahl liegt in der geiſtigen und ſelbſtthätigen Kraft des Menſchen, die Veranlaſſung zur Wahl aber in dem Beweggrunde, auf welchen der Wählende Rückſicht nimmt. Der Beweggrund iſt nicht die Urſache der Thätigkeit, dieſe iſt unabhängig von denſelben im Geiſte gegründet und trifft die Wahl ſelbſtſtändig. Nach dem gemeinen Sprachgebrauche wird freilich oft der Beweggrund als die Urſache der Handlung vorgeſtellt, allein dieß iſt nur ſo gemeynt, daß Beweggründe Einfluß auf die Handlungen haben, nicht aber, daß ſie die einigen Urſachen derſelben ſeyen. Man muß zwiſchen der moraliſchen Gewißheit und zwiſchen der phyſiſchen Nothwendigkeit der Handlungen unterſcheiden. Man kann wohl unter Vorausſetzung gewiſſer Motive und einer gewiſſen Beſtimmtheit des Characters eine Handlung als moraliſch gewiß annehmen, deswegen iſt ſie aber nicht phyſiſch nothwendig, der Menſch kann doch auch anders handeln und darinn beſteht ſeine Freiheit. Durch den Determinismus werden Tugend und Laſter aufgehoben. Die Determi-

niſten ſagen zwar, daß die Wahl eines böſen Beweggrundes den Menſchen laſterhaft und die eines guten ihn tugendhaft mache, allein ſie verſtehen unter der Wahl bloß die Wirkung von Beweggründen, welcher der Menſch nicht widerſtehen kann und unterwerfen die Beweggründe ſelbſt den mechaniſchen Geſetzen der Ideenaſſociation. Die Natur einer Wahl bringt es mit ſich, daß der Handelnde den Gegenſtand derſelben annehmen, verwerfen oder dahingeſtellt laſſen könne. Kann er dieß nicht, ſo iſt er keiner Tugend und keines Laſters fähig, ſo iſt ein Hinderniß der freien Wahl da, alſo auch die pſychologiſche Freiheit aufgehoben. Wenn auch der Wille und Entſchluß in uns, in unſerem Geiſte iſt, ſo iſt er auf dieſe Art nicht frei, ſondern durch eine Kraft, über welche wir nicht diſponiren können, hervorgebracht, eben ſo wie Alles, was in unſerem Geiſte und Körper vorgeht. Die Freiheit, als Vermögen der Selbſtbeſtimmung iſt keine blinde, zufällige Kraft, ſondern ſie nimmt auf Urtheile, Gewiſſen und Neigungen Rückſicht, ſie wählt und entſcheidet, ſie iſt an keine Regeln gebunden, ſie wählt aber die Beweggründe und die Handlungen und macht ſich ſelbſt Regeln. Gott zum Urheber der Sünde zu machen und ihn hernach dadurch zu rechtfertigen, daß er gute Abſichten dabei habe und Gutes dadurch erreiche, iſt abſcheulich und ungereimt und nichts anders als Uebertragung des Jeſuitiſchen Grundſatzes, daß der gute Zweck alle Mittel heilige, auf das höchſte und beſte Weſen.

Auch auf dieſe Gründe hatte Prieſtley wiederum ſeine Antworten, welche aber hier anzuführen, nicht nöthig iſt, weil ſie in der That ſchon in ſeiner angegebenen Theorie liegen, oder aus derſelben abgenommen werden können und hier nur das Weſentliche und Ausgezeichnetſte, was von beiden Seiten geſagt wurde, mitgetheilt werden ſollte *).

Nach der bisherigen Darſtellung wird man ſich zu dem Urtheile berechtiget finden, daß bisher keine neuere Nation ſo viel für die Philoſophie der Ethik gethan hatte, als die Britiſche und Schottiſche, daß keine ſo tief und vielſeitig den moraliſchen Principien nachforſchte, daß unter keiner im Ganzen ein ſo edler moraliſcher Geiſt in dieſen Nachforſchungen herrſchte. Der Vorzug gebührt unſtreitig den Cumberland, Cudworth, Shafteſbury, Hutcheſon und Price und wer die übrigens abweichenden Grundſätze dieſer Männer unpartheiiſch und ruhig unterſucht und vergleicht, wird die wahren ſittlichen Principien wohl kaum verfehlen und ſich durch Vereinigung des Wahren in den verſchiedenen Syſtemen ein ſchönes Ganzes bilden können.

Die Verdienſte der Deutſchen um die Moralphiloſophie ſind keineswegs zu verachten, wenn auch die

*) Bei Buhle, den auch ich hier benutzt habe, findet man ausführliche Auszüge aus den gewechſelten Streitſchriften VII. 516—563.

Schriften ihrer Moralphiloſophen kein ſo großes Publi- cum gefunden haben, als die der Engliſchen und Franzöſiſchen und wenn auch das Studium der äl- teren jetzt von den meiſten vernachläſſiget werden ſollte*). Sobald man die Moral als Wiſſenſchaft und Syſtem betrachtet, ſo haben die Deutſchen wohl mehr ge- than, als andere Nationen, und ſchon die Namen ei- nes Thomaſius und Wolf, eines Cruſius und Kant ſind hinreichende Schutzreden für die Verdienſte dieſer Nation um die Philoſophie des Sittlichen, wo- bei nur noch der Wunſch übrig bleibt, daß ihre Mora- liſten eben ſo intereſſant und lichtvoll, mit eben ſo viel Geſchmack und Menſchenkenntniß, Humanität und Ge- meingeiſt, und doch zugleich mit eben ſo viel Tiefe, als mehrere Briten und Schotten, über moraliſche Ge- genſtände möchten ſchreiben lernen, wiewohl man nicht vergeſſen darf, daß auch ſie ihren Mendelsſohn und Abt, ihren Möſer und Garve gehabt haben und Kant auch in dieſem Fache ſich Verdienſte erwor- ben hat.

Im 17. Jahrhundert erſchienen unter den Deut- ſchen mehrere philoſophiſche Schriften über die Moral, von welchen aber keine zu einem bedeutenden Rufe und Einfluſſe gelangte. Man kennt und ſieht ſie kaum mehr. Meiſtentheils iſt die Ethik des Ariſtoteles in denſel- ben zum Grunde gelegt, damit werden die Lehren ande- rer alten Philoſophen verglichen, auch die Scholaſtiker

*) Dieß in Beziehung auf Meiners Geſchichte der Ethik I. 210 f. 325 f.

und Caſuiſten benutzt und ethiſche Ideen des Chriſtenthums eingemiſcht *).

---

*) Abrah. Sculteti. Silesii, Ethicor. LL. 2. Secundum editi. Ursellis 1603. Systema Ethicae, tribus libris adornatum et publicis praelectionibus traditum in gymnasio Dantiscano à Barth. Keckermanno, Dantiscano. Lond. 1607. Dieß Buch verdient aber nicht den Namen eines Syſtems. Ethicae sive civilis doctrinae de moribus ll. 4. quibus tota ista non tantum ex Aristotele, sed optimis quibusque veteribus et recentibus auctoribus fuse explicatur, auct. Conr. Horneio, in acad. Julia Prof. Francof. 1625. Casp. Bartholini Enchiridion ethicum seu epitome phil. mor. Argent. 1630 iſt, wie auch auf dem Titel ſteht, pro angusta tyronum memoria geſchrieben. Philos. moralis aliquot dissertationibus explicata auct. H. J. Scheurl Helmst. 1642. Von demſelben hat man auch eine Bibliographia moralis Helmst. 1648. 1686. J. H. Reichii Institution. ethicar. ll. 6. Geism. 1660. faſt ganz nach dem Ariſtoteles. Philosoph. mor. praeceptis succinctis methodice comprehensa, commentariis theoreticis et practicis e priscis theologis, philosophis, oratoribus et poetis illustrata, insuperque septem quaestionum moralium centuriis et ἐπιμετρῷ, logice libereque asserta et absoluta auct. M. F. Wendelino in Gymnas. Anhaltin. Prof. Francof. 1665. Dieſes Werk iſt mit großer Gelehrſamkeit und in ſcholaſtiſcher Form und Methode geſchrieben. Lineae doctrinae mor. de natura moralium variisque eorum casibus ductae à J. C. Becmanno. Francof. ad Oderam 1679. Institutiones moral. scientiae auct. J. Eisenhart. Helmst. 1699.

Grotius hatte die Bahn gebrochen, welche nachher Pufendorf weiter verfolgte. Dieſer bemerkte, daß es dem Naturrechte noch an einem Principe und an der ſtrengen Gewißheit fehle, deren es fähig ſey. Nachdem er einen kurzen Entwurf herausgegeben hatte *), erſchien ſein Werk über das Recht der Natur und der Völker **). Es war ein Syſtem, welches zugleich philoſophiſche Rechts- und Sittenlehre enthielt; beiden legte er ein gemeinſchaftliches Princip zum Grunde. Bald nachher gab er eine kleinere Schrift heraus, welche ein Auszug aus dem größeren Werke iſt und zugleich Einiges in demſelben verbeſſert ***). Er ſah in dem Menſchen ein Weſen, welches von der einen Seite mit einer lebhaften Selbſtliebe und einem Triebe zur Selbſterhaltung geboren ſey, von der andern aber zur Befriedigung derſelben der Hülfe anderer Menſchen nothwendig bedürfe und auch geſellige Fähigkeiten und Triebe, freilich neben feindſeligen Neigungen, in ſich finde. Er ſchloß daraus, daß der Menſch nur durch Geſelligkeit der Glückſeeligkeit genießen könne, zu welcher er beſtimmt iſt und ſtellte es als Fundamentalgeſetz in ſeiner Wiſſenſchaft auf, daß jeder, ſo viel in ſeinen Kräften ſteht, arbei-

*) Elementa jurisprudentiae universalis Hag. Comit. 1660.

**) De jure naturae et gentium Francof. 1672. Franzöſiſch von Barbeyrac. Amsterd. 2 Voll. 1706. 5. Ausg. 1734. mit Anmerkungen.

***) De officio hominis et civis Francf. 1673. Franzöſ. von Barbeyrac mit Noten. 4. Ausg. Amſterdam 1718. 2 Voll.

ten ſolle, das Beſte der menſchlichen Geſellſchaft im Allgemeinen zu erhalten und zu befördern *). Von dieſem Geſetze behauptete er, daß es nur durch die Vorausſetzung eines höchſten göttlichen Geſetzgebers Kraft erhalte; er beſtritt die gewöhnliche Meinung, daß es etwas an ſich Gutes und Böſes gebe, welche die Atheiſten misbrauchten und ſuchte den Urgrund der Moralität in Gottes Willen und Geſetz. Als das nächſte und unmittelbare Erkenntnißprincip des Sittlichen aber betrachtete er das der Geſelligkeit. In dem größern Werke leitete er übrigens die Pflichten gegen Gott und gegen uns ſelbſt nicht aus dieſem Princip ab, allein in dem kleineren half er dieſem Mangel ſo gut er konnte ab und zeigte, daß die Erfüllung der Religionspflichten die menſchliche Geſellſchaft feſter verbinde und die der Selbſtpflichten den Menſchen nützlicher für die Geſellſchaft mache. Im größeren Werke iſt die Unterſuchung über die ſogenannte entia moralia d. h. über

---

*) Platner Philoſ. Aphor. II. 323. ſagt mit Recht: "Selbſt die, welche das Naturrecht in ein Syſtem geordnet und die höchſten Grundſätze deſſelben von der Geſelligkeit hergeleitet haben, ſo viel ſie auch da von einem angebornen Wohlwollen reden, geben am Ende doch zu erkennen, daß dieſes natürliche Wohlwollen, in welchem die Geſelligkeit beruhe, nichts anders, als ein undeutliches Gefühl der Verhältniſſe ſey, in denen der Menſch mit dem Menſchen lebt und des Menſchen bedarf" und beruft ſich dabei auf Pufendorf I. N. et G. II, 3. §. 14 — 16. Dieſer aber miſchte doch die Principe des Wohlwollens und der Geſelligkeit untereinander.

die ſittlichen und rechtlichen Grundbegriffe beſonder merkwürdig und lehrreich. Dahin gehören Recht, Pflicht, Handlung, Zurechnung, Gewiſſen, Freiheit, Verbindlichkeit, Geſetz, Verdienſt, Schuld ꝛc. Er glaubte, daß dieſe Begriffe ſich mit vollkommener Genauigkeit und Gewißheit beſtimmen laſſen und daß daher die mathematiſche Methode auch in der praktiſchen Philoſophie anwendbar ſey. Uebrigens drang er nicht tief in den Urſprung und Sinn dieſer Begriffe und überhaupt in ſeine Wiſſenſchaft ein, allein da er ſehr klar ſchrieb, da er mit Vermeidung der Scholaſtik ſich doch der Genauigkeit und Beſtimmtheit befleißigte, da er der erſte war, welcher ein Syſtem einer ſolchen Wiſſenſchaft aufſtellte, da er Vernunft und Offenbarung als weſentlich verſchiedene Erkenntnißquellen derſelben von einander trennte und nur aus der erſten ſchöpfen wollte, da er manche alte Meinungen erſchütterte und die Gegenſtände, welche er abhandelte, von allgemeinem und öffentlichem Intereſſe waren, ſo brachten ſeine Schriften eine große und dauerhafte Wirkung hervor und ſind allerdings auch in der Geſchichte der Moralphiloſophie von Wichtigkeit *).

Leibnitz bearbeitete die praktiſche Philoſophie nicht beſonders, aber er warf in ſeinen Werken hie und da bedeutende Blicke auf ſie. Seine Aeußerungen ſind freilich nicht genau beſtimmt und nicht ausgeführt,

*) Ueber die Geſchichte ſeines Hauptwerks ſ. Buddei Isag. hist. theol. p. 232 — 281. Glafeys Geſchichte des Rechts der Vernunft S. 201 — 216.

und betreffen mehr das Naturrecht als die Sittenlehre und der Unterſchied dieſer beiden Wiſſenſchaften iſt auch nicht klar von ihm eingeſehen worden. Er nahm etwas Reines, Urſprüngliches, Unmittelbares in der menſchlichen Erkenntniß an, welches nicht von außen in den Geiſt kommt, ſondern aus demſelben hervorgeht; er behauptete, daß auch die praktiſche Philoſophie ſolche Erkenntniſſe und Principien habe. Allein er wußte doch keine ſolche reine praktiſche Principien anzugeben, und wo er wirklich allgemeine Principien angibt, da nimmt er Erfahrung und Inſtinct zu Hülfe. Er kommt alſo zwar in den Erinnerungen, die er über Pufendorfs Grundſätze machte, auf eine Autonomie der menſchlichen Vernunft *). Er lehrt, daß auch die praktiſche Philoſophie ihre indemonſtrablen Principien habe, allein er behauptet zugleich, daß ſie nicht ſo evident und deutlich ſeyen, als die theoretiſche, weil ſie nicht ſo unmittelbar aus der Vernunft erkannt werden. Er gibt es für eines der erſten moraliſchen Principien aus, daß man Freude ſuchen und Traurigkeit vermeiden müſſe, bemerkt aber zugleich, daß es nicht rein aus der Vernunft erkannt werde, ſondern auf innere Erfahrung oder undeutliche Erkenntniſſe gegründet ſey **). Er nahm an, daß die

*) Monita ad Pufendorfii principia Opp. T. IV. P. 4. p. 279 sq. ed. Dutens.

**) Nouveaux essays sur l'entendement humain. p. 45. ed. Raspe. Amst. et Leipz. 1765. Quoiqu'on puisse dire veritablement, que la morale a des principes indemonstrables et qu'un des premiers et des plus pratiques est, qu'il faut suivre la joie et eviter la

Regeln der Gerechtigkeit in unſere Seelen geſchrieben ſeyen, aber doch nur als Folgen unſerer Erhaltung und unſerer wahren Güter oder deswegen, weil ihre Erfüllung uns beglückt. Die Neigung geht dabei auf die gegenwärtige Freude, die Vernunft aber auf die Zukunft und die Dauer oder auf die Glückſeeligkeit. Die Neigung, durch den Verſtand ausgedrückt, wird zum Gebote oder zur praktiſchen Wahrheit *). Man ſieht alſo wohl, daß er in der Moral von Neigungen und Trieben ausgieng, und dann die Vernunft oder den Verſtand eintreten ließ, daß er alſo keine rein vernünftige praktiſche Principien annahm. Er ſagte ausdrücklich, daß ſolche praktiſche Wahrheiten, zu welchen uns der Inſtinct nicht antreibe, nur abgeleitet ſeyen. Uebrigens hielt er für nothwendig, das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele zu Hülfe zu nehmen, um gewiſſe Regeln der allgemeinen Gerechtigkeit d. h.

tristesse, il faut ajouter, que ce n'est pas une verité connue purement, puisqu'elle est fondée sur l'experience interne ou sur des connoissances confuses.

*) L. c. p. 40. s. Ces loix sont gravées dans l'ame, savoir comme les consequences de notre conservation et de nos vrais biens — car la felicité n'est autre chose qu'une joie durable. Cependant notre penchant va non pas à la felicité proprement, mais à la joie, c'est à dire au présent; c'est la raison qui porte à l'avenir et à la durée. Or le penchant, exprimé par l'entendement, passe en précepte ou verité de pratique.

der Rechtſchaffenheit überhaupt zu demonſtriren oder ihre Gültigkeit zu erweiſen *). Das verſtand er ſo, daß man nur unter Vorausſetzung jener beiden Religionswahrheiten darthun könne, wie die Erfüllung gewiſſer Sittenregeln unfehlbar zur Glückſeeligkeit leite. In ſeiner Monadologie ſtellte er den Geiſt des Menſchen als eine Nachbildung Gottes, als Gott im Kleinen und alle geſchaffene Geiſter zuſammengenommen als einen moraliſchen Staat Gottes, als das vollkommenſte Reich unter dem vollkommenſten Regenten, in der natürlichen Welt oder als ein Reich der Gnade im Reiche der Natur und beide in der vollkommenſten Harmonie dar. In ſeiner Theodicee ſuchte er den Grund des ſittlichen Uebels in der eigenen Freiheit des Menſchen, durch welche er allein auch der Tugend und der Glückſeeligkeit fähig ſey, und rechtfertigte dadurch die göttliche Weltregierung. Er verwarf den Fatalismus, weil er alle Moralität aufhebe, er verwarf aber auch diejenige Freiheit, welche vollkommen gleichgültig iſt und ohne Gründe wirkt, weil ſie ſich nicht mit dem Satze vom zureichenden Grunde vertrage. Die Freiheit war ihm ein Vermögen des Menſchen, zwiſchen verſchiedenen und entgegengeſetzten Handlungen zu wählen und ſich dabei durch eigenes Urtheil zu beſtimmen. Das freie Handeln iſt inſofern allerdings ein zufälliges, es ſchließt alle abſolute Nothwendigkeit, allen Zwang aus. Allein es iſt kein Handeln ohne Gründe. Der Freihandelnde entſchließt ſich immer nach gewiſſen

*) L. c. p. 46

Gründen, aber dieſe ſind nicht nöthigend, ſondern machen nur zur Handlung geneigt. Die freien Handlungen haben eine bedingte oder moraliſche Nothwendigkeit und Gewißheit, weil ſie aus Gründen erfolgen, aber dadurch wird die Möglichkeit, anders oder gar nicht zu handeln, nicht aufgehoben; ſolche Handlungen ſind doch zufällig, weil ſie nicht abſolut nothwendig ſind. Gott ſieht die freien Handlungen als ſolche, als zufällige und nur bedingt nothwendige voraus, folglich hebt ſein Vorherwiſſen die menſchliche Freiheit nicht auf *).

Wolf, der Leibnitzens Philoſophie ſyſtematiſirte und weiter entwickelte, fand in Anſehung der praktiſchen wenig bei ſeinem berühmten Vorgänger und dieß Wenige war eben nicht brauchbar. Er betrat alſo hier einen andern Weg und iſt in keinem Theile der Philoſophie ſo original, wie in dem praktiſchen. Von Jugend an hatte er ſich die Verbeſſerung dieſes Theils der Philoſophie zum Zwecke geſetzt und ſeine erſte philoſophiſche Schrift war der Grundriß einer allgemeinen praktiſchen Philoſophie **), welchen er hernach zu einem weitläuftigen Syſteme ausführte ***).

---

*) Theodicée P. I. 30 – 37. 52.

**) Phil. pract. universalis, mathematica methodo conscripta. Lips. 1703.

***) Phil. pract. univ. methodo scientifica pertractata. P. I. theoriam complectens, qua omnis actionum humanarum differentia, omnisque juris et obligationum omnium principia a priori demonstrantur P. II. praxin complectens, qua omnis praxeos moralis

Das Ganze der praktiſchen Philoſophie theilte er in eben dieſen *allgemeinen Theil*, die *Ethik* *), die *Ökonomik* und *Politik* **) ein. Unter der *allgemeinen praktiſchen Philoſophie* verſtand er eine Unterſuchung über das menſchliche Willensvermögen nach ſeiner Natur, ſeinen Trieben, Äußerungen und Geſetzen. Er erörterte darinn den ſittlichen Unterſchied der menſchlichen Handlungen, die Principien des Rechts, der Pflichten und der moraliſchen Praxis. In dem *Syſteme der Ethik* handelte er der Reihe nach von den *Erkenntnißkräften*, ihrer *Vervollkommnung* und den *intellectuellen Tugenden*, vom *Willen* und den *Neigungen* und ihrer *Vervollkommnung*, von den *Pflichten gegen Gott*, gegen *uns ſelbſt* und gegen *andere*. Alles Übrige wurde aus der allgemeinen praktiſchen Philoſophie vorausgeſetzt. Für die *Moral* und das *Naturrecht* nahm er ein gemeinſchaftliches höchſtes Princip an, nur daß er es in jener als ein *Sollen*, als *Pflichtgeſetz*, in dieſer als ein *Dürfen* oder

---

principia inconcussa ex ipsa animae humanae natura a priori demonstrantur. Franc. et Lips. 1738. 39. 2 Voll.

*) Dieſe beiden Theile ſind zugleich abgehandelt in den Vernünftigen Gedanken von der Menſchen Thun und Laſſen. Halle 1720. **Die Ethik in: Philos. mor. sive Ethica, methodo scientifica pertractata. Hal. 5 Voll. 1750 — 53.**

**) Beide in den Vernünftigen Gedanken von dem geſellſchaftlichen Leben der Menſchen und inſonderheit dem gemeinen Weſen. Halle 1721.

Rechtsgeſetz betrachtete. Er gründete ſelbſt das Naturrecht auf die Moral, weil Rechte ſich immer auf Pflichten ſtützten. In ſeinem großen Syſteme des Naturrechts *) ſtellte er daher immer die Pflichten und Rechte einander gegenüber und brachte wieder faſt die ganze Moral hinein.

Die Freiheit betrachtete er als eine Thatſache in unſerem Bewußtſeyn, als eine Kraft, mit welcher wir Proben anſtellen und von welcher wir nach Belieben Gebrauch machen können. Unter den freyen Handlungen, durch welche immer gewiſſe Veränderungen in unſerem Zuſtande und in unſerem Verhältniſſe zu den äußeren Dingen hervorgebracht werden, unterſchied er diejenige, durch welche Harmonie in unſern vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zuſtand gebracht, alſo der Menſch überhaupt mit ſich ſelbſt übereinſtimmend wird, von ſolchen, durch welche das Gegentheil bewirkt wird. Durch Handlungen der erſten Art ließ er den Menſchen vollkommener und durch die der zweiten unvollkommener werden. Alles, was den Zuſtand des Menſchen vervollkommnet, nannte er gut und das Gegentheil böſe. So kam er auf ſein höchſtes ethiſches Princip: Du ſollſt dasjenige thun, was dich und deinen oder anderer Zuſtand vollkommener macht und unterlaſſen, was ihn unvollkommener macht. In dem Naturrechte drückte er eben dieß Princip als ein Dürfen

*) Jus naturae methodo scientifica pertractatum Francof. et Lips. 1740. 8 Voll.

aus: Du darfſt dasjenige thun ꝛc. — Vollkommener aber wurde der Menſch ſeiner Meinung nach nur dadurch, wenn ſeine Handlungen und ſein daraus erfolgender ganzer Zuſtand unter ſich ſelbſt und mit dem Weſen und der Natur des Menſchen übereinſtimmen. Er ließ alſo in dieſem Sinne die Sittlichkeit der Handlungen von ihren Wirkungen und Folgen abhängen, dieſe aber erklärte er für nothwendig und behauptete inſofern, daß die freien Handlungen der Menſchen an und für ſich ſelbſt ſchon gut oder böſe ſeyen und nicht erſt durch Gottes Willen dazu gemacht werden, daß alſo auch ein Atheiſte zur Tugend verpflichtet und derſelben fähig ſey. Der Vernunft, als dem Vermögen der Einſicht in den Zuſammenhang der Dinge, trug er das Geſchäft auf, das Gute und Böſe d. h. das, was die Menſchen vollkommener oder unvollkommener macht, zu erkennen. Er drückte alſo ſein Princip auch ſo aus: Lebe der Vernunft gemäß. Die Erkenntniß oder den deutlichen Begriff vom Guten und Böſen gab er für die beſtimmenden Beweggründe des Willens aus und war der Meinung, daß es unmöglich ſey, eine deutlich erkannte gute Handlung nicht zu wollen und eine deutlich erkannte böſe Handlung nicht zu verabſcheuen. Dadurch beſchränkte er allerdings die menſchliche Freiheit und ſuchte nun die Urſache der Sünden und Laſter der Menſchen darinn, daß ſie das Gute und Böſe nicht kennen, weil ſie ſonſt jenes thun und dieſes laſſen würden. Inſofern hielt er den Atheismus für ſittlich gefährlich, als er dazu beitragen könne, daß jemand ſich dieſer Unwiſſenheit mehr

überlaſſe, als er ſonſt gethan haben würde. Das Vollkommenheitsprincip erklärte er für ein unwandelbares, ewiges und vollſtändiges Geſetz der Natur und ſagte, daß der Menſch als vernünftiges Weſen kein weiteres Geſetz bedürfe, ſondern durch ſeine Vernunft ſich ſelbſt ein Geſetz ſey. Sofern übrigens der göttliche Verſtand der Urgrund iſt, warum aus den Handlungen der Menſchen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit entſteht, gab Wolf zu, daß jenes Geſetz zugleich ein göttliches Geſetz ſey. Die Güter und Übel, welche aus den freien Handlungen erfolgen, betrachtete er zwar als natürliche und nothwendige Folgen, aber doch zugleich als göttliche Belohnungen und Beſtrafungen, welche übrigens für den vernünftigen Menſchen keine Beweggründe ſeyen, das Gute zu thun und das Böſe zu laſſen, ſondern welcher nur der minder Vernünftige und Einſichtsvolle bedürfe, weil er die natürliche Verbindlichkeit des Sittengeſetzes nicht deutlich genug einſehe.

Dem Wolfiſchen Principe mangelte es freilich an der vollkommenen Klarheit, an beſtimmten Kennzeichen, wodurch erkannt werden konnte, was denn Harmonie in unſern ganzen Zuſtand bringe, an ſtrenger Allgemeinheit. Urſprünglich lag in demſelben bloß die Selbſtvervollkommnung, durch einen Sprung wurde auch die Vervollkommnung anderer Menſchen in daſſelbe ausdrücklich hineingebracht und die Pflichten gegen Gott wurden demſelben mehr angefügt, als daraus abgeleitet. Doch was ſich wider dieß Princip erinnern

läßt, wird ſich im Verfolge dieſer Geſchichte von ſelbſt finden.

Was man aber auch wider ſeine zur praktiſchen Philoſophie gehörige Schriften einwenden, wie ſehr man ſich durch ihre Weitſchweifigkeit und die Anwendung der mathematiſchen Methode in denſelben ermüdet finden mag; immer iſt die Geiſtesanſtrengung bewundernswürdig, mit welcher er auch dieß Feld des menſchlichen Wiſſens anbaute. Hier iſt er nicht nur in der Form, ſondern auch in der Sache Original. Durch die Aufſtellung einer allgemeinen praktiſchen Philoſophie erwarb er ſich um dieſe Philoſophie überhaupt ein hohes Verdienſt und bahnte damit gewiſſermaßen den Weg zu einer künftigen moraliſchen Metaphyſik. Mit einem ſolchen ſtrengen, klaren, durchführenden ſyſtematiſchen Geiſte, wie von ihm geſchah, waren doch vorher die praktiſchen Diſciplinen der Philoſophie noch nicht bearbeitet worden. Er ſchuf auch für dieſes Fach eine weit beſſere deutſche philoſophiſche Sprache und verdrängte eine Menge von Kunſtwörtern, die aus fremden Sprachen hergenommen oder zwar deutſch, aber unpaſſend waren. Er war es, der zuerſt in Deutſchland die ſteife Anhänglichkeit an die Ethik des Ariſtoteles erſchütterte und wirklich etwas Vollkommneres an ihre Stelle ſetzte. Sein Namen iſt beſonders in dieſem Fache unvergeßlich.

Unter den zahlreichen Anhängern Wolfs verdient hier zuerſt Canz ausgezeichnet zu werden, welcher alle zur praktiſchen Philoſophie gehörige Wiſſenſchaften zuerſt

in ein ſyſtematiſches Handbuch brachte *). Er hieng zwar Wolfen vorzüglich an, aber er zog auch die Schriften anderer Philoſophen zu Rath und zeigte ſich als Selbſtdenker, vornehmlich in der philoſophiſchen Rechtslehre, die er genauer abtheilte, ſyſtematiſcher ordnete und, obwohl verhältnißmäßig kurz, doch vollſtändiger, als vorher gewöhnlich war, abhandelte **). Am eigenthümlichſten aber war das, daß er dem Ganzen,

*) Disciplinae morales omnes, etiam eae, quae forma artis nondum hucusque comparuerunt, perpetuo nexu traditae. Lips. 1739.

**) Er ſagt in der Vorrede: Discrevi disciplinas morales earumque immensam delineavi fecunditatem. Omnia, quae praestantissimi ante me viri, mea superiores laude, Grotius, Pufendorfius, Thomasius, Gundlingius, Buddeus, Wolfius, reliquique docuerunt, quousque instituto apta erant, additis passim meis cogitationibus, in has chartas brevibus congestavi lineis. Testes sunt jurisprudentia simpliciter talis, ethica, theologia naturalis (dieſe handelte er wegen ihrer Verbindung mit der praktiſchen Gottesverehrung ab) jurisprudentia publica universalis, quibus hinc inde, quae ex meo profecta sunt ingenio, interserui. In jurisprudentia universali privata (quae officia subditorum in civitate, qua talium, ex lege naturae metitur) cum paucos, aut nullos, si a quibusdam lineamentis nonnullorum discessero, praeeuntes habuerim, mea potissimum aravi vitula. — In jure ecclesiastico innumeros summorum virorum habui prae oculis labores. — Neminem, quod sciam, invenire licet, qui ecclesiae privata jura separatis disterminaret scientiis ab iis, quae publica sunt, aut qui ad formam artis tum ista tum haec referret.

als Anhang, eine moraliſche Metaphyſik beifügte *). Er bemerkte ausdrücklich, daß dieſe Wiſſenſchaft vor ihm noch von keinem vorgetragen worden und doch von hoher Wichtigkeit ſey **). Er verſtand aber darunter nicht das, was Wolf mit der allgemeinen praktiſchen Philoſophie, und Kant mit der Metaphyſik der Sitten meynte, ſondern im Grunde eine Übertragung der Ontologie auf moraliſche Gegenſtände. Es iſt der Mühe werth, von dieſer Wiſſenſchaft hier nach ſeiner Anleitung einen Begriff zu geben.

Moraliſch kommt von mores oder das Sittliche von Sitten her. Sitten aber ſind Handlungen oder Gewohnheiten, welche mit Wiſſen und Willen geſchehen oder angenommen ſind. Was alſo in den partiellen Ideen der Sitten enthalten iſt, das iſt moraliſch. Die moraliſche Metaphyſik iſt alſo die Lehre von den allgemeinſten Begriffen der Dinge, ſofern ſie moraliſch ſind. Sie liegt zwiſchen der gewöhnlichen Metaphyſik und den moraliſchen Wiſſenſchaften mitten inne. Ihre Principien

*) Appendix compendioli Metaphysicae moralis p. 1281 — 1376.

**) Praef. subjunxi moralem metaphysicam — a nemine, si bene commemini, traditam. Quod enim de ente morali Pufendorfius in Op. maj. sub initium docet, hoc nomine non esse dignum videtur. Universalissimos moralium conceptus, quorum usus undique in immensum patet, evolvi.

ſind von verſchiedener Art und zwar 1. ſolche, die ſie mit der theoretiſchen Metaphyſik gemein hat, wie a) das Princip des Widerſpruchs: Was einer Sache wegen ihrer Definition zukommt, das kommt ihr nothwendig zu. Die Definition iſt die Sache, ſofern ſie deutlich, das Definitum dieſelbige Sache, ſofern ſie undeutlich erkannt wird. Wenn alſo etwas, was in der Definition enthalten iſt, der Sache nicht nothwendig zukäme, ſo wäre daſſelbige nicht daſſelbige. Dieß Princip findet vorzüglich in der natürlichen praktiſchen Theologie und in der Ethik Statt: denn jene enthält die Pflichten gegen Gott, dieſe die Pflichten gegen uns ſelbſt, beide fließen aus der Definition des Menſchen. Setzen wir ein frei handelndes, alſo moraliſches Weſen, welches weder gegen Gott, noch gegen ſich ſelbſt verpflichtet iſt, ſo nehmen wir mit der einen Hand, was wir mit der andern gegeben; wir erdichten ein freies und geſchaffenes Weſen, welches Gott, dem alles unterworfen iſt, nicht unterworfen iſt, und welches gegen ſich ſelbſt keine Pflichten hat d. h. welchem nicht eines vor dem andern zur Selbſterhaltung nützlich iſt; das aber iſt widerſprechend. b) Das Princip des zureichenden Grundes, welches außer der Definition der Sache noch andere Dinge ſetzt, in welchen der Grund von dieſem oder jenem liegt. Es lautet ſo: Was in einer Sache iſt und nicht nothwendig aus ihrer Definition folgt, das hat ſeinen Grund in anderen Dingen außer der Definition. So folgt aus der Definition eines Menſchen nicht, daß es mehrere in Geſellſchaft le-

bende Menſchen gebe. Dieß Princip dient zur Beurtheilung desjenigen, was außer, dem freihandelnden Weſen liegt und es nicht verpflichten würde, wenn ein ſolches Weſen allein lebte und nur unter Gott ſtände. Dahin gehört das ganze Geſellſchaftsrecht, welches noch andere moraliſche Weſen vorausſetzt. Wenn ein Menſch auf einer wüſten Inſel ganz einſam lebte, ſo würden ihm keine geſellſchaftliche Pflichten vorgeſchrieben ſeyn. Man kann die natürliche praktiſche Theologie und die Ethik mit den geometriſchen Wahrheiten vergleichen, welche aus dem Principe des Widerſpruchs erkannt werden, und das Geſellſchaftsrecht mit den Geſetzen der Bewegung, bei welchen viele Körper erfordert werden, die wechſelſeitig auf einander einwirken. Gleichwie die geometriſchen Wahrheiten unter der Bedingung ihrer Definition erkannt werden, ſo die praktiſchreligiöſe und ethiſche unter der Vorausſetzung der Idee eines freihandelnden Geſchöpfs. 2. Andere Principien ſind der moraliſchen Metaphyſik eigenthümlich. Dieſe ſind a) entweder Ideen, die aus der Natur eines freihandelnden Weſens, einer Handlung, und Gottes, wovon jenes Weſen abhängt, hergenommen werden oder 2. Sätze, welche aus jenen Ideen gebildet werden und von welchen alle übrige Lehren der moraliſchen Wiſſenſchaften abhängen. Dieſe Sätze ſind folgende: Thue das, was dir und anderen moraliſch handelnden Weſen zukommt und zuträglich iſt. — Thue das, was mit den Zwecken und Urſachen der Handlungen

übereinſtimmt. — Erkenne die Urſache aller Dinge, Gott an *).

Am auffallendſten iſt, daß in dieſer moraliſchen Metaphyſik auch Begriffe, die von Körpern hergenommen ſind, auf das Moraliſche angewandt werden z. E. das Ausgedehnte im moraliſchen Sinne iſt das, deſſen außer einander geſetzte Theile als vereint betrachtet werden. Dieſe Ausdehnung bezieht ſich entweder auf Perſonen d. i. auf eine Geſellſchaft, deren Mitglieder durch Übereinſtimmung vereint ſind, oder auf Sachen, wenn mehrere Sachen dadurch vereint ſind, daß einer oder mehrere ein Recht darauf haben, wie auf Erbſchaften, oder auf die Kräfte zu han-

---

*) Ich will hier noch anführen, welche einzelne Gegenſtände in dieſer moraliſchen Metaphyſik abgehandelt werden: de ente morali, ejus essentia, affectionibus, diversitate, quantitate. (Ein ens morale iſt id, quod per libertatem scientis et volentis possibile est) de morali determinatione, qualitate, similitudine et dissimilitudine, aequalitate et inaequalitate, de toto et parte in moralibus, de singulari et universali in moralibus, de identitate indiscernibilium, de contrariis et disparatis moralibus, de necessitate et contingentia mor., de ordine, veritate et perfectione entium moralium, de composito, extenso, continuo, interrupto morali, de spatio, loco et figura tempore et motu, dependentia, relatione et statu mor. de facultate, actionibus et passionibus mor. de simplici mor. de entium moralium interitu, atque ortu, de substantia et accidente, finito et infinito, principio et causa morali, de signis moralibus, de norma et normato morali.

deln, wenn mehrere Kräfte nach Einem durch das Geſetz vorgeſchriebenen Zwecke ſtreben *). Der moraliſche Raum iſt die Ordnung der moraliſchen Dinge untereinander. Die Diſtanz moraliſcher Dinge in dieſem Raume iſt ihre nächſte oder ſpeciſiſche Verſchiedenheit, wie des Raubs vom Diebſtale. Der moraliſche Ort iſt die Art und Weiſe, wie eingeſehen wird, daß ein moraliſches Ding, in Vergleichung mit anderen, verſchiedene Diſtanzen oder Verſchiedenheiten habe. Welchen moraliſchen Ort Perſonen z. E. Könige, Sachen z. E. Geld, Handlungen z. E. Schandthaten einnehmen, wird aus der Vergleichung dieſer Dinge mit andern und dem dadurch entdeckten Unterſchiede eingeſehen. Am höchſten moraliſchen Orte ſtehen die Dinge, welche durch die gröſte Vortrefflichkeit und am niedrigſten diejenigen, welche durch die gröſte Geringfügigkeit oder Schändlichkeit ſich auszeichnen. Die moraliſchen Dinge bleiben an ihrem Orte, ſo lange ihre Diſtanzen d. i. wechſelſeitige Verſchiedenheiten ſich nicht ändern. Einen gemeinſchaftlichen moraliſchen Ort haben diejenigen Dinge, welche gleich von einem Dritten verſchieden ſind z. E. Unterthanen ſind in Anſehung des Regenten gleich verſchieden. Die moraliſche Figur iſt dasjenige, was von einem moraliſchen Dinge in die Sinne fällt, wie die Bewegung und das Ausſehen des Körpers, ſofern ſie von dem Freihandelnden abhängen. Der Anſtand beſteht in einer Vollkommenheit der äußeren

*) L. c. §. 252 — 257.

Handlungen oder in einer Einrichtung derſelben nach der Gewohnheit anderer Menſchen und zur Erwerbung ihrer Billigung. Der Anſtand iſt alſo die moraliſche Figur, weil er von dem ſittlichen Dinge in die Augen fällt *).

Dieſe moraliſche Metaphyſik, in welcher doch auch Zweckmäßigeres und Treffenderes enthalten iſt, als das ſo eben Angeführte, hat weder Beifall noch Nachahmung gefunden.

Alex. Baumgarten folgte in ſeinen Lehrbüchern ganz Wolfiſchen Principien. Zuerſt ſchrieb er eine philoſophiſche Ethik **). In dem allgemeinen Theile handelte er die Pflichten gegen Gott, gegen uns ſelbſt und gegen andere Weſen, im beſonderen aber die Pflichten in beſonderen Zuſtänden und Verhältniſſen ab. Von allgemeiner praktiſcher Philoſophie oder moraliſcher Metaphyſik iſt alſo hier nicht die

*) L. c. §. 269 — 272. 277 — 287. — Ich bemerke hier gelegenheitlich eine ein paar Jahre früher erſchienene Schrift: Omeisii Comp. ethicum methodo synthetica aretologiam et eudaemonologiam perspicuis praeceptis et exemplis proponens. — Norimb. 1737.

**) Ethica philosophica. Hal. 1740. ed. 2. 1751. In der Vorrede ſagt er: Principium primum, ut decet, restrictum et intellectum acceptum illustri Wolfio fero, cui quantum in philosophando debeam et haec qualia mea cunque declarabunt et utinam luculentioribus animi grati signis testari liceret.

Rede. Allein er lieferte nachher ein beſonderes Lehrbuch zu dieſem Zwecke *). Daß er in der Ethik mit den Pflichten gegen Gott anfieng, war freilich nicht gerade Wolfiſchen Grundſätzen gemäß, nach welchen die Sittenlehre mit dem Begriffe der Vollkommenheit, unabhängig von der Religion, beginnt. Allein er ſetzte dieß aus der allgemeinen praktiſchen Philoſophie voraus und auch Wolf hatte bei der Abhandlung der einzelnen Pflichten mit eben dieſem Gegenſtande angefangen, nachdem er freilich vorher in der Ethik ſelbſt von der Vervollkommnung der Geiſtes- und Willenskräfte geredet hatte **).

Georg Fridr. Meier legte Baumgartens philoſophiſche Ethik in ſeinem dieſer Wiſſenſchaft gewidmeten Werke zum Grunde und erklärte ſelbſt, daß er es wohl zufrieden ſey, wenn man ſeine Schrift nur für eine weitere Ausführung jenes Lehrbuchs halten wolle und daß es ihm vornehmlich darum zu thun ſey, die Sittenlehre für mehrere Menſchen brauchbar zu ma-

---

*) Initia philosophiae practicae primae. Hal. 1760.

**) Baumgarten ſagt l. c. Praef. Quae Deo praestanda sunt, praemisi reliquis, non tam ob excellentiam perfectissimi, quis enim ignorat, praestantissima non raro tamen agmen claudere, quam quia reliquarum obligationum augustissima vincula continent. Deo suum tribuens in omnibus etiam aliis cum convictione pro probandis bene beateque vivendi regulis utilem hanc pietatem experietur.

chen *). Auch Darjes **), ſonſt in manchen Stücken ein Gegner von Wolfs Philoſophie und Joh. Aug. Eberhard ***) ſtimmten doch im Weſentlichen ihren praktiſchen Principien bei.

Wolfs praktiſche Philoſophie hatte auch ihre Gegner, unter welchen vorzüglich Franz Buddeus angeführt zu werden verdient. Er war aber kein ſolcher Gegner, welcher entweder ein anderes ſchon bekanntes entgegengeſetztes moraliſches Syſtem in Schutz genommen und das Wolfiſche ausdrücklich beſtritten oder ſelbſt ein neues erfunden hätte. Er trat vielmehr als Eklektiker auf, welcher ſich der Unterwerfung unter irgend ein herrſchend gewordenes philoſophiſches Syſtem widerſetzte, die bekannten Syſteme prüfend und auswählend benutzte, das Wahre in allen aufſuchte und durch Verbindung des eigenen Nachdenkens mit fremden Forſchungen ein Ganzes zu bilden ſtrebte. Darauf wurde er durch ſein Studium der Geſchichte der Philoſophie und durch ſein Beſtreben, die Freiheit im Philoſophiren zu befördern und ſich den Studirenden, für

*) Philoſophiſche Sittenlehre. Halle I. 1753. II. 1754. III. 1756. IV. 1766. 2. A. V. 1761.

**) Erſte Gründe der philoſ. Sittenl. auf Verlangen und zum Gebrauche ſeiner Zuhörer entworfen. Jena 1755. 5. A. 1762. Im J. 1755. erſchien auch des Jeſuiten Roys Ethica et Jus naturae zu Wien, worinn die Principe der eigenen Glückſeeligkeit und des Willens Gottes vereint ſind.

***) Sittenl. der Vernunft. Berlin 1781.

welche er dieſe Methode mit Recht am angemeſſenſten hielt, geleitet. In dieſer Weiſe ſchrieb er auch ein Lehrbuch der praktiſchen Philoſophie *). Ohne Wolſen zu beſtreiten, wich er in weſentlichen Stücken von ihm ab. Er beſchrieb die praktiſche Philoſophie als die Lehre, welche den Menſchen den Weg zur wahren Glückſeeligkeit zeigt und ihre dahin gehörige Handlungen oder ihre Pflichten beſtimmt. Die Anweiſung zur Glückſeeligkeit nannte er Ethik im engeren Sinne. Die Anweiſung zu den Pflichten theilte er wiederum in die allgemeine, natürliche Rechtslehre (jurisprudentia universalis, naturalis) welche von den Pflichten handelt, die durch Geſetze beſtimmt werden, und in die Klugheitslehre ab, welche die Pflichten aus der Erfahrung von Nutzen und Schaden beſtimmt. Unter den Geſetzen verſtand er aber nur ſolche, die aus der menſchlichen Natur ſelbſt erkannt werden und von welchen wir eben deswegen einſehen, daß Gott ſie gegeben habe. In der Rechtslehre ſowohl als in der Klugheitslehre handelte er nicht nur von den Pflichten einzelner Menſchen, ſondern auch ganzer Völker. In der Klugheitslehre beſchränkte er ſich darauf, zu zeigen, was für Staaten und Familien nützlich oder ſchädlich iſt oder auf Politik und Ökonomik, weil es unmöglich ſey, zu beſtimmen, was für jedes Individuum und jede Geſellſchaft nützlich oder ſchädlich ſey. Er fand für nöthig, hier in

*) Elementa philosophiae practicae. Ich gebrauche die 5. Ausg. Hal. 1712. Eine 7. iſt 1717. erſchienen.

der praktiſchen Philoſophie auch das Verhältniß derſelben zur Moraltheologie zu beſtimmen. Dieß iſt ihm nicht nur ein Punct, der hier zufällig berührt wird, ſondern der auch auf die Philoſophie ſelbſt Einfluß hat. Er behauptet, daß beide eine gemeinſchaftliche Quelle in Gott haben, die Glückſeeligkeit für das höchſte Gut ausgeben, die Pflichten der Menſchen auf gleiche Weiſe beſtimmen, auch ſeine natürliche Schwäche und Verderbtheit anerkennen, daß ſie alſo nicht im Widerſpruche miteinander ſtehen. Er findet aber Verſchiedenheiten darinn, daß die Moraltheologie die Erkenntniſſe aus der Offenbarung ſchöpft, die Pflichten auf poſitive göttliche Gebote gründet, ſie dem wiedergebohrnen Menſchen vorſchreibt und den Glauben für das lebendige innere Princip ihrer Ausübung erklärt. Er findet, daß ſie den Menſchen auch in der Erkenntniß desjenigen, was ihn die praktiſche Philoſophie lehrt, doch weiter leitet, als dieſe, indem ſie ihm nicht nur die Glückſeeligkeit als ſein höchſtes Gut vorſtellt, ſondern ihm auch die Mittel zu derſelben zu gelangen, anzeigt, indem ſie ihm nicht nur ſein natürliches Verderben, ſondern auch die Urſachen deſſelben enthüllt. Davon macht er nun wirklich auch an den gehörigen Orten in der praktiſchen Philoſophie Gebrauch *). Er nimmt auch aus der chriſtlichen Moral gewiſſe Ideen und Lehren in die Philoſophie auf und zeigt, daß ſie auch philoſophiſch richtig ſeyen. Den unter uns gewöhnlichen Unterſchied zwiſchen Naturrecht und Tugendlehre macht

*) S. überh. l. c. P. I. cap. 1.

er nicht, ſondern läßt beide durch einander laufen. Dieß ſind im Allgemeinen die unterſcheidenden Eigenſchaften dieſes Lehrbuchs. Es muß jedoch durch Auszeichnung einiger beſonderen Puncte noch näher characteriſirt werden.

Im erſten Hauptheile, der von der Art und Weiſe, zur wahren Glückſeeligkeit zu gelangen, handelt, werden über die menſchliche Natur überhaupt, ihre Kräfte und Anlagen, ihren krankhaften Zuſtand und über die Mittel, ihn zu heilen oder den Menſchen in den Zuſtand der ſittlichen Geſundheit oder der höchſten Glückſeeligkeit zu verſetzen, Unterſuchungen angeſtellt. Hier kommt beſonders Manches über die Lehren von Laſter und Beſſerung vor, was man in den damals gewöhnlichen moraliſchen Lehrbüchern nicht fand. Hier findet ſich auch die Lehre von der Freiheit *). Buddeus ſtimmt in dieſer Lehre ziemlich mit Wolf überein. Er ſchreibt dem Menſchen keine vollkommene, ſelbſtſtändige Freiheit zu. Er behauptet, daß ſein Wille eben ſo wie ſein Verſtand gewiſſen nothwendigen Geſetzen unterworfen ſey, daß er alles, was ihm durch den Verſtand, die Phantaſie oder auch nur die Sinne als ein Gut vorgeſtellt und von ihm als ſolches wahrgenommen werde, auch wollen und unter mehreren Gütern das ihm als größer erſcheinende vorziehen müſſe. Doch geſteht er dem Menſchen die Freiheit zu, wenn ſein Wille ſich auf eine Seite neigt, durch die Vor-

*) Cap. 2. Sect. 1. §. 28 — 45.

ſtellung von Objecten, die ihn zur entgegengeſetzten ziehen, denſelben zurückzuhalten und ins Gleichgewicht zu bringen *). Allein er will dieß nur von äußeren Handlungen verſtanden wiſſen, ſo daß der Menſch, unerachtet er etwas nothwendig wollen muß, doch ſich aus Furcht vor Strafen oder, aus Hoffnung von Belohnungen der wirklichen Handlung enthalten kann. Den natürlichen Zuſtand des Menſchen betrachtet er als verderbt, als Krankheit des Verſtandes und Willens. Der Verſtand des Menſchen iſt ſeiner Meinung nach unvermeidlich Irthümern in ſittlichen Dingen, falſchen Vorſtellungen von den Gütern ausgeſetzt und daraus müſſen nothwendig auch verkehrte und falſche Richtungen des Willens entſtehen; der Wille des Menſchen iſt aber auch, wie uns die Offenbarung belehrt, durch die Erbſünde verdorben. Alle Krankheiten deſſelben laſſen ſich auf die falſche Selbſtliebe zurückführen, die ſich in die drei Hauptlaſter Wolluſt, Ehrſucht und Geiz abtheilt. Der Menſch beſitzt alſo von Natur keine oder nur eine geringe Freiheit zur Tugend. Gebeſſert kann er nur dadurch werden, daß er ſich ſelbſt und die wahren Güter kennen lernt, einen feſten und herzlichen Vorſatz zur

*) Cumque in hominis arbitrio quodammodo positum sit, si forte voluntas in unam partem nimis propendet, objectorum, quae in contrariam eam flectant, repraesentatione illam utcunque retrahere et ad aequilibrium reducere, hactenus libertas quaedam homini tribui potest l. c. §. 33.

Änderung ſeines Sinns und Lebens faßt und die mannichfaltigen Mittel zur Tugend gebraucht *).

Von den Geſetzen für die menſchlichen Handlungen und einem höchſten Principe redet Buddeus nur in demjenigen Theile der praktiſchen Philoſophie, welchen er die natürliche Jurisprudenz oder Rechtslehre nennt. Wir wollen nur anführen, was er von den moraliſchen Principien ſagt **). Ein Princip iſt ein allgemeiner und evidenter Satz, aus welchem alle übrige Sätze abgeleitet werden können. So wie es aber verſchiedene praktiſche Wiſſenſchaften gibt, eben ſo können und müſſen auch verſchiedene Principien, welche in ihrer Art die erſten ſind, aufgeſtellt werden. Wenn der Menſch ſich ſelbſt unterſucht, ſo wird er finden 1) daß er einem großen Elende unterworfen iſt, 2) daß es ſeiner Natur nicht gemäß und nützlich ſey, ohne Geſetz zu leben, 3) daß ſein Körper nicht erhalten werden könne, wenn nicht alles aus dem Wege geräumt wird, was ihn zu beſchädigen oder zu zerſtören droht. Betrachtet ſich der Menſch von der erſten Seite, ſo kommt er auf die Idee des Guts. Daher das höchſte ethiſche Princip: Umfaſſe das, was alle Erforderniſſe des höchſten Guts enthält und unſerem Elende abhilft, als das höchſte Gut. Betrachtet er ſich von der zweiten Seite, ſo entſpringt der Begriff eines Geſetzes, eines Oberen, einer Verpflichtung;

*) L. c. cap. 5. 4. 6.
**) C. 4. Sect. §. 13. sqq.

daher das höchſte Rechtsprincip: Gehorche deinen Oberen und ſeinen Befehlen. Der Obere iſt entweder Gott, der Urheber der natürlichen Geſetze oder es ſind Menſchen, welche poſitive Geſetze geben. Unter dieſem Principe ſtehen die Geſetze der Gottesverehrung, der Mäßigung, der Geſelligkeit; die beiden letzten Tugenden ſind gleichfalls göttliche Vorſchriften. Wenn der Menſch ſich von der dritten Seite betrachtet, ſo entſteht das höchſte Princip der Klugheitslehre: Thue alles dasjenige, was deinen körperlichen Zuſtand erhält. Nach dieſem behauptet Buddeus, daß es nicht einmal ein höchſtes Princip für alle Pflichten, von welchen die natürliche Rechtslehre handelt, gebe *).

Chriſtian Thomaſius, ein Zeitgenoſſe Leibnitzens und Wolfens, glich dem Buddeus darinn, daß auch er philoſophiſche und chriſtliche Moral in Verbindung ſetzte und dieſe den Menſchen viel weiter bringen ließ, als jene. Er ſuchte die ganze Gelehrſamkeit und Philoſophie praktiſch und gemeinnützig zu machen und verſchmähte alle Kenntniſſe und Lehren, welche im

*) L. c. §. 22. Hisce probe observatis, omnes istos frustra se torquere arbitror, qui unum aliquod principium quaerunt, quod omnia officiorum genera sub se complectatur. Namque tres sunt diversi termini sive objecta, ad quae actiones hominis tendunt, cum quibus actiones hominis sunt conferendae, unde tres jurisprudentiae naturalis partes, totidemque principia, in suo genere prima, resultant.

gemeinen Leben keinen Nutzen hätten und nicht deutlich dargeſtellt werden könnten, arbeitete daher der Ariſtoteliſchen Scholaſtik ſeines Zeitalters und Allem, was ihr ähnlich war, kräftig entgegen. Mit dieſem Geiſt gieng er auch an die philoſophiſche Sittenlehre, welcher er übrigens ohne Verbindung mit der theologiſch-chriſtlichen nur wenig Kraft zur Beſſerung der Menſchen zuſchrieb. Der Hauptnutzen, welchen er jener zugeſtand, war der, daß ſie den Menſchen zu einer gründlichen Kenntniß ſeiner ſelbſt und anderer und zur Anerkennung ſeiner Schwäche und Verderbtheit leiten könne, da hingegen die Moral des Evangeliums allein ihn zur wahren Tugend und Glückſeeligkeit führe *). In der philoſophiſchen Moral gieng er vom Begriffe des Guten und Böſen aus. Das Gute ſuchte er in der Übereinſtimmung der Dinge miteinander und dieſe ließ er darinn beſtehen, daß ein Ding das andere erhält und ſtärkt oder das Weſen deſſelben vermehrt. Das Böſe aber ſetzte er in den Widerſtreit der Dinge oder darinn, daß eines das andere zerſtört oder ſein Weſen vermindert. Die Dinge, welche für den Menſchen gut ſind theilte er in ſolche ab, welche in und an ihm und welche außer ihm ſind. Als das vornehmſte Gute für den Menſchen betrachtete er die Glückſeeligkeit und dieſe ließ er in einem Zuſtande der Ruhe beſtehen, worinn der Menſch

*) Wie er das Verhältniß beider beſtimmte, habe ich ausführlich in meiner Geſchichte der chriſtlichen Moral ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften S. 79 — 84 gezeigt.

weder Schmerz, noch heftige Freude empfindet und ſich mit andern gleichgeſtimmten Menſchen zu vereinigen ſtrebt. Im objectiven Sinne nannte er die Glückſeligkeit den Inbegriff der Gemüthsruhe mit den weſentlichen Gütern, welche dazu erforderlich ſind, nämlich Weisheit und Tugend. Das Weſen der Tugend beſteht nach ſeiner Meinung in der geſelligen und vernünftigen Liebe. Seine Lehre von dieſer Liebe iſt das Eigenthümlichſte ſeiner Moral. Sie iſt ein in der menſchlichen Natur ſelbſt gegründetes Verlangen, ſich mit demjenigen, was der Verſtand für gut erkennt, zu vereinigen und damit vereint zu bleiben. Sie bezieht ſich alſo nicht auf uns ſelbſt, ſondern auf andere Gegenſtände, und vorzüglich auf Gott und die Menſchen. Ein Menſch kann ſich ſelbſt nicht mehr lieben, als andere Menſchen oder Dinge, ſelbſt der Geizige liebt nicht ſich ſelbſt, ſondern das Geld, der Wohllüſtige nicht ſich, ſondern die ſchönen Weiber. Die Liebe zu Gott iſt Sehnſucht nach Vereinigung mit ihm und Beſtreben, ſeine Gebote zu erfüllen. Die Liebe zu den Menſchen iſt Streben nach Vereinigung mit ihnen zu Einem Willen, ohne Herrſchaft des einen über den andern, ſondern in vollkommener Gleichheit. Dieſe vernünftige Liebe iſt die einige Quelle der wahren Gemüthsruhe oder Glückſeeligkeit. Die unvernünftige Liebe aber iſt ein unruhiges, heftiges Streben nach ſinnlichen, veränderlichen, vergänglichen, verderblichen Dingen. Die Natur, die Gattungen und die Abſtammung der Affecten und Leidenſchaften erforſchte Thomaſius ſehr ſorgfältig. Menſchenkenntniß, originale und kräftige,

obwohl derbe und incorrecte, Darſtellung in der Mutterſprache, eine lebendige und auch für ein größeres, als das gelehrte, Publicum intereſſante Manier, über moraliſche Gegenſtände zu ſchreiben, haben dieſen Sittenlehrer zu ſeiner Zeit und noch lange nachher unter den Deutſchen ausgezeichnet *).

Ein ſehr bedeutender Gegner der Wolfiſchen Philoſophie und zugleich der Stifter einer neuen philoſophiſchen Schule war Cruſius, ein Mann von einem tief eindringenden philoſophiſchen Geiſte, welcher nur oft dadurch irre geleitet wurde, daß er die Philoſophie mit der orthodoxen Theologie in Uebereinſtimmung zu bringen bemüht war. Auch um die philoſophiſche Moral hat er ſich Verdienſte erworben **). Er machte zum erſten Theile derſelben eine allgemeine Thelematologie, in welcher er in der That höher hinaufſtieg und mehr begriff, als Wolf in ſeiner Theorie vom menſchlichen Willen gethan

*) Von der Kunſt, vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückſeeligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen oder Einleitung der Sittenlehre 6. A. Halle 1715. Von der Arznei wider die vernünftige Liebe und der zuvor nöthigen Erkenntniß Sein ſelbſt oder Ausübung der Sittenlehre 6. A. Halle 1715.

**) Anweiſung vernünftig zu leben, darinnen nach Erklärung der Natur des menſchlichen Willens die natürlichen Pflichten und die allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zuſammenhange vorgetragen werden. Leipzig 1744.

hatte, ob er ſich gleich weit kürzer faßte. Darauf ließ er die Lehre von der tugendhaften Einrichtung des Gemüths, welche er Ethik nannte, folgen und begriff darunter auch das, was man Selbſtpflichten zu nennen pflegt. Hier ſtellte er auch das höchſte moraliſche Geſetz auf. Ein dritter Theil umfaßte die von ihm ſogenannte natürliche Moraltheologie oder die Lehre von den unmittelbaren Pflichten gegen Gott, ohnerachtet er vermöge ſeines Princips alle Pflichten als Pflichten gegen Gott betrachtete. Ein vierter enthielt das von ihm ſogenannte Recht der Natur im engeren Sinne oder die Lehren von den Pflichten und Befugniſſen der Menſchen gegeneinander. Den letzten Theil machte die Klugheitslehre, welche Cruſius ſcharf von der Tugendlehre trennte, ohnerachtet er doch auch Pflichten der Klugheit annahm, wie nachher gezeigt werden ſoll.

Seine Lehre von der Freiheit *), in welcher er vorzüglich von Wolfen abwich, will ich kurz zuſammenfaſſen. Nach dem allgemeinen Sprachgebrauche iſt nur ein ſolches Wollen frei, welches weder äußerlich erzwungen, noch innerlich nothwendig iſt, welches den Menſchen einer Zurechnung ſeiner Thaten, der Belohnung und Beſtrafung fähig und ihn tüchtig macht, einem Geſetze und einer Verbindlichkeit unterworfen zu ſeyn. Ein freies Weſen

*) A. D. Th. 1. Cap. 3.

iſt daher ein ſolches, welches zu einerlei Zeit und unter denſelben Umſtänden etwas thun oder laſſen oder an deſſen Statt etwas anderes thun kann und die Kraft, vermöge welcher es dazu fähig iſt, heißt Freiheit. Man kann daher auch die Freiheit als die Kraft erklären, ſich ſelbſt zu einer Handlung zu determiniren, ohne daß man durch etwas Anderes, es ſey in oder außer uns, dazu determinirt wird. Wenn auch einer durch ſeine eigene Vorſtellungen und Neigungen zu einer Handlung determinirt wird, ſo iſt die That deswegen nicht frei, ſondern nothwendig, weil alles Determinirte, wiefern es determinirt wird, nothwendig iſt. Es kommt hier auch gar nicht darauf an, wie die Vorſtellungen, durch welche einer determinirt wird, beſchaffen ſind, ob ſie deutlich oder undeutlich gedacht werden. Das Weſen der Freiheit beſteht in einer vollkommenen inneren Thätigkeit des Willens, vermöge welcher er eine Wirkſamkeit ſelbſt anfangen, leiten, abbrechen kann, und welche nur möglich iſt. Daß wir Menſchen eine ſolche Freiheit beſitzen, erhellt 1) daraus, weil wir uns in vielen Fällen deutlich bewußt ſind, unter ganz gleichen Umſtänden eine Handlung unterlaſſen oder anders einrichten zu können, und weil wir dabei nach ſtrenger und unpartheiiſcher Selbſtprüfung keine uns determinirende Beweggründe entdecken können. 2) Gott muß bei der Erſchaffung und Regierung der Welt moraliſche Endzwecke haben und daher muß es freie Geſchöpfe in der Welt geben. 3) Da es göttliche Geſetze gibt, ſo muß es

auch freie Geſchöpfe geben, die ſie befolgen können. — So oft wir etwas frei wollen, ſo entſchließen wir uns immer zu etwas, wozu Trieb oder Neigung in uns iſt. Die Freiheit wählt unter mehreren Trieben einen, nach welchem ſie handeln will. Sie iſt daher, noch vollſtändiger erklärt, eine Thätigkeit des Willens, welche vermögend iſt, ihre Wirkſamkeit mit einem von den jetzt regen Trieben des Willens zu verknüpfen oder nicht zu verknüpfen und unthätig dabei zu bleiben. Zur Möglichkeit der Freiheit wird erfordert, daß ein Object der Handlung und eine gewiſſe Handlungsart im Verſtande vorgeſtellt werde. Die Freiheit ſtreitet nicht mit dem Satze vom zureichenden Grunde, ſo weit dieſer wahr und erweislich iſt. Alles, was entſteht, das entſteht aus einer wirkenden Urſache, welche hinreichende Kraft gehabt hat, es zur Wirklichkeit zu bringen. Demnach kann auch eine Thätigkeit entſtehen, wenn nur die Kraft dazu in der Subſtanz zureichend geweſen iſt und die Bedingungen der Möglichkeit zu wirken vorhanden ſind. Ganz unerwieſen aber iſt es, daß eine thätige Subſtanz auch zu jeder Thätigkeit determinirt ſeyn müſſe, ſo daß die Thätigkeit gar nicht ausbleiben oder gar keine andere Richtung nehmen könne ſondern durch determinirende Urſachen voraus nothwendig beſtimmt ſey. Etwas anderes iſt ein zureichender und etwas anderer ein nothwendig determinirender Grund; die Freiheit iſt ein Grund der erſten Art *). Die freien Hand-

*) Cruſius hatte ſchon vorher in Diss**e**rt. de usu et

lungen geſchehen nicht durch ein Ohngefähr, nicht ohne zureichende und verſtändige Urſachen, nicht ohne Vorſtellungen, Triebe, Neigungen und die thätige Kraft des Handelnden. Die Freiheit iſt übrigens entweder vollkommen oder unvollkommen. Vollkommen iſt ſie, wenn die Unterlaſſung einer Handlung oder die Verrichtung einer andern uns eben ſo leicht ſeyn würde, als die wirklich zu verrichtende oder verrichtete; das iſt die Freiheit der Indifferenz oder des Gleichgewichts. Unvollkommen iſt ſie, wenn es uns nicht ſo leicht ſeyn würde, uns zu einer andern Handlung zu entſchließen, weil wir dabei einen Widerſtand überwinden müßten. Die Freiheit handelt nicht nothwendig nach den Vorſtellungen des Verſtands. Wir können auch dasjenige wählen und thun, was unſer Verſtand für böſe oder für ein geringeres Gut erklärt, wenn uns die Neigung dazu antreibt, oder wenn uns das Gegentheil ſauer ankommen würde. So oft aber dieß geſchieht, ſo ſucht unſer Verſtand Gründe auf, wodurch ſich unſer jetziger Vorſatz entſchuldigen und als eben ſo gut oder gar als beſſer vertheidigen laſſe.

Hier finden wir alſo einen entſchiedenen Indeterminiſten, der ſich von den in ſeinem Zeitalter hierinn herrſchenden philoſophiſchen Grundſätzen aus reinem ſittlichem Intereſſe losreißt und ſeine Sache

---

limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis. Lips. 1743, dieſen Gegenſtand unterſucht und ins Reine gebracht,

ſehr fein vertheidiget. Es iſt nunmehr zu *zeigen*, welches **höchſte natürliche Grundgeſetz**, wie er es nennt, er aufſtellt und wie er es ableitet *).

Wenn man fragt: Wie der Wille des Menſchen beſchaffen ſeyn ſoll, ſo hält man ihn **entweder** gegen allgemeine und durch die Vernunft d. i. durch Betrachtung der Geſchöpfe zu erkennende **Geſetze Gottes** und will wiſſen, welche dieſelbe ſind und wie man ſich ihnen gemäß betragen ſoll **oder** man vergleicht den Willen nur mit der **menſchlichen Glückſeeligkeit** und **Vollkommenheit** und will die Regeln erklären, wie wir dieſe beiden Endzwecke, welche im Grunde einerlei ſind, an uns und andern befördern ſollen. Das Verlangen der Glückſeeligkeit führt den Menſchen zuerſt darauf, Regeln zu ſuchen, durch deren Beobachtung er glückſeelig werden kann oder auf die Nothwendigkeit der Moral. Eben dadurch aber werden wir zugleich theils auf die **Nothwendigkeit der Unterſuchung**, ob göttliche Geſetze ſeyen, theils auf die **Wirklichkeit** dieſer Geſetze geleitet: denn, wenn es ſolche Geſetze gibt, ſo können ſie nur unſere Glückſeeligkeit bezwecken und ſo würden wir uns um dieſelbe bringen, wenn wir uns nicht um dieſe Geſetze bekümmern wollten und, wenn wir den Mitteln zur Glückſeeligkeit nachforſchen und zu dieſem Zwecke das Weſen und die Vollkommenheit der menſchlichen Natur unterſuchen, ſo finden wir Beweiſe, daß es wirklich göttliche Ge-

*) Th. II. Cap. 1.

ſetze gibt. Um die Wirklichkeit ſolcher Geſetze zu erweiſen, wird erfordert, daß man erkenne, daß ein Gott ſey, daß die Menſchen von ihm abhängen, daß er wegen dieſer Abhängigkeit etwas von ihnen gethan oder gelaſſen wiſſen wolle und ihnen dieſen Willen in der Natur kund gethan habe. Die Gewisheit göttlicher Geſetze erhellt 1) aus dem Gewiſſenstriebe. Da alle andere Grundtriebe ein exiſtirendes Object haben, ſo wird es auch dieſer haben, ja er muß es haben, weil ihn ſonſt Gott der Seele vergeblich anerſchaffen hätte, weil er ſonſt nur die Menſchen zu quälen dienen würde und weil man ihn für nichts anders als für eine Sprache Gottes in der Natur halten kann; 2) aus der Natur der Glückſeeligkeit: denn dieſe kann nicht erreicht werden, wenn nicht alle Grundtriebe der Seele, folglich auch der Gewiſſenstrieb, durch welchen uns Gott ſein Geſetz bekannt gemacht hat, befriedigt worden. 3) Da ein Gott iſt und wir freie Geſchöpfe ſind, ſo muß Gott auch wollen, daß unſere freien Handlungen ſeiner und unſerer Natur, unſerem Verhältniſſe zu ihm und zu anderen Weſen gemäß ſeyn ſollen. Hier kommt am meiſten unſer Verhältniß zu Gott in Betracht. Dieß iſt ein Verhältniß der Abhängigkeit, der einige Zuſtand, welcher uns ſchlechterdings weſentlich iſt, indem alle andere Zuſtände uns nur zufällig ſind. Demnach muß auch ein Weſen, welches die Vollkommenheit liebt, auf dieß Verhältniß am meiſten ſehen und Gott will nothwendig, daß alle freie Handlungen vernünftiger Geſchöpfe alſo eingerichtet werden, daß man aus ihrer Einrichtung erſehen

könne, wie ſie ihre völlige Abhängigkeit von Gott erkennen oder mit anderen Worten: Gott will, daß vernünftige Geſchöpfe ihre freien Handlungen der Abhängigkeit von Gott gemäß einrichten. Dieſer aber ſind ſie dadurch noch nicht gemäß, wenn wir nur eben das wollen, was Gott will (ohnerachtet dieß gleichfalls erfordert wird) denn aus Uebereinſtimmung zweier Willen läßt ſich noch keine Abhängigkeit des einen vom andern erkennen. Auch das iſt noch nicht genug, wenn wir alles, was Gott will, aus Liebe thun (obwohl dieß gleichfalls erfordert wird) denn daraus läßt ſich noch nicht einſehen, daß wir unſere Abhängigkeit von ihm anerkennen. Es muß alſo noch hinzukommen, daß wir Alles, was Gott will oder was der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß iſt aus Gehorſam gegen ihn, als unſern Schöpfer, Erhalter und verbindlich gebietenden Oberherrn und Geſetzgeber thun: denn nur daraus läßt ſich verſtehen, daß wir unſere Abhängigkeit von Gott vor Augen haben. Da dieß Gott nothwendig will, ſo muß es auch ein göttliches natürliches Geſetz geben. Eben dieſer nothwendige Wille Gottes iſt der Grund von dem Moraliſchguten. Ohnerachtet man daher ſagen kann, daß etwas auch ohne Rückſicht auf den Willen Gottes der Vollkommenheit gemäß oder zuwider ſey, ſo kann man doch nicht zugeben, daß es ohne Rückſicht auf denſelben moraliſchgut ſey. Jedoch iſt deswegen das Moraliſchgute nicht willkührlich, weil dasjenige Wollen Gottes, in welchem die natürlichen Geſetze ihren Grund haben,

kein freies, ſondern ein nothwendiges Wollen iſt. Hiermit iſt das höchſte natürliche Grundgeſetz à priori abgeleitet: Thue aus Gehorſam gegen den Befehl deines Schöpfers, als deines natürlichen und nothwendigen Oberherrn, alles dasjenige, was der Vollkommenheit Gottes, was der weſentlichen Vollkommenheit deiner eigenen Natur und aller andern Geſchöpfe und was den Verhältniſſen der Dinge, welche er gemacht hat, gemäß iſt und unterlaſſe das Gegentheil.

Cruſius behauptet zugleich, daß er eben dieß Grundgeſetz auch à posteriori oder aus der Erfahrung dargethan habe und verweißt auf ſeine Lehre vom Gewiſſen. Unter dieſem verſteht er nicht bloß ein theoretiſches Urtheil des Verſtands über die Moralität unſerer Handlungen, wie Wolf, ſondern ein mit Freude oder Angſt verknüpftes Urtheil, welches eben deswegen ſeinen Grund in einem Triebe des Willens haben müſſe, und nennt den Grundtrieb, ein göttliches Moralgeſetz anzuerkennen, den Gewiſſenstrieb. Daraus ſchließt er, daß es eine angeborene Idee vom natürlichen Geſetze in uns gebe, welche das Muſter ſey, nach welcher der Gewiſſenstrieb die menſchlichen Thaten eingerichtet wiſſen wolle. Wenn wir nun, ſagt er, auf diejenigen materialen Pflichten a posteriori Achtung geben, welche das Gewiſſen lehrt, ſo wird ſich zeigen, daß wenigſtens die meiſten ſich in

eben jenes Grundgeſetz zuſammenfaſſen laſſen *).

Unter der Klugheit verſtand er die Geſchicklichkeit des Menſchen, zu ſeinen Zwecken gute Mittel zu wählen und anzuwenden, unter der Tugend aber die Uebereinſtimmung unſers moraliſchen Zuſtands mit dem göttlichen Geſetze. Er hielt es für wichtig, beide zu unterſcheiden, nahm aber doch auch Pflichten der Klugheit an und lehrte ſelbſt, daß jede Tugendpflicht immer zugleich auch Klugheitspflicht ſey, allein er gründete die Pflichten der Klugheit bloß auf gewiſſe ſchon vorher von uns vermöge der Einrichtung unſerer Natur begehrte Zwecke und ſetzte feſt, daß nicht alles eine Pflicht der Tugend ſey, wozu ſich eine Verbindlichkeit der Klugheit erweiſen laſſe **).

Den Cruſiuſiſchen Grundſätzen folgte in der Hauptſache auch Gellert in ſeinen moraliſchen Vorleſungen, welche ſich freilich nicht durch Neuheit des Inhalts, tiefes Eindringen und ſtrenge Conſequenz auszeichnen, aber Muſter eines edlern populären und zugleich rührenden, bildenden und beſſernden Vortrags der vornehmſten moraliſchen Lehren ſind und welche durch Stimme und Schrift auf Menſchen von allen Lebensaltern und Ständen einen begeiſtern-

*) Th. I. Cap. 7. §. 132. 137.

**) A. O. Th. V.

den, wohlthätigen, unvergeßlichen Einfluß gehabt haben *).

Man kann nicht ſagen, daß die Bahn, welche Wolf und Cruſius in der Ethik betreten hatten, von den Deutſchen mit Geſchicklichkeit und Ausdauer weiter verfolgt worden wäre, welches ſie doch allerdings verdient hätte, da dieſe Männer die Moral von Vernunftgrundſätzen abzuleiten und einen wiſſenſchaftlichen und ſyſtematiſchen Geiſt in ſie zu bringen beſtrebt waren. Nur wenige, wie Mendelsſohn **) und Sulzer in einzelnen Abhandlungen ***) und Reinhard in einem Syſteme der chriſtlichen Moral, verfolgten die Bahn, welche Wolf betreten hatte, weiter; das Vollkommenheitsprincip wurde unter ihren Händen zu einem Principe der energiſchen, untergeordneten und harmoniſchen Entwickelung aller menſchlichen Kräfte ausgebildet. Nachdem der erſte Eifer der theils überzeugten, theils ſectireriſchen Wolfianer und Cruſianer vorüber war, warfen ſich die meiſten deutſchen Moralphiloſophen in diejenigen Syſteme, in welchen entweder gewiſſe moraliſche Gefühle oder die Selbſt-

*) Nach ſeinem Tode herausgegeben. Leipzig 1770.

**) S. beſonders deſſen Abhandlung über die Evidenz in den metaphyſiſchen Wiſſenſchaften, eine von der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin gekrönte Preißſchrift. Neue Aufl. Berlin 1786. 4. Abſchnitt. Von der Evidenz in den Anfangsgründen der Sittenlehre.

***) Vermiſchte philoſophiſche Schriften. Leipz. 1773.

liebe zu Gründen und Quellen der Moral gemacht wurden. Dazu trug die in Deutſchland immer mehr zunehmende Bekanntſchaft mit den Engliſchen und Franzöſiſchen Philoſophen und der Hang zur Nachahmung anderer Nationen unſtreitig ſehr viel bei. Baſedow machte die Beförderung der allgemeinen Glückſeeligkeit zum allgemeinſten moraliſchen Geſetze und kam, wie er ſelbſt ſagt, dem Hutcheſonſchen Syſteme ſehr nahe; im Wiſſenſchaftlichen iſt ſein Verdienſt ſehr geringe *). Demſelben Grundſatze folgte J. D. Michaelis, obgleich mit einem tieferen Blicke und Ahnungen eines höheren Princips **). Feder, der in der Philoſophie überhaupt den Empirismus vertheidigte, that es auch in der praktiſchen und kam noch in ſeinem letzten moraliſchen Werke zu dem Reſultate: "So kann und muß alſo das Geſetz der Selbſtliebe für das erſte der moraliſchen Geſetze erklärt werden; weil nur daſſelbe allein im Grunde des Willens unerſchütterlich befeſtiget iſt, alle übrige durch daſſelbe erſt völlige Begründung und Befeſtigung erhalten" — wobei doch noch hinzugeſetzt wird: "Aber ergiebiger an allſeitigen Folgen, geſicherter ſchon gegen Irthümer, die bei dem einfachen Principe der Selbſtliebe noch nicht abgeſchnitten ſind, iſt freilich der Grundſatz der allgemeinen Vollkom-

*) Praktiſche Philoſophie für alle Stände. Copenhagen und Leipzig 1768. 2. Thle.

**) Seine Moral iſt von mir nach ſeinem Tode herausgegeben. Gött. 1792. 2 Thle.

menheit; dieſer muß daher in der moraliſchen Wiſſenſchaft ſobald als möglich gefolgert und nun an die Spitze der übrigen geſtellt werden *).“ Der Gegenſtand des Werks iſt der menſchliche Wille, “als eine Kraft, vermöge welcher der Menſch bei ſeinen Empfindungen und Vorſtellungen nicht gleichgültig bleibt, ſondern mit Wohlgefallen oder Mißfallen dabey erfüllt, zu Begierden oder Verabſcheuungen dadurch erweckt wird d. h. zu Beſtrebungen, die Vorſtellungen, die ihm gefallen, zu erhalten oder zu verſtärken, näher ſich zu bringen, in Empfindungen zu verwandeln, diejenigen Empfindungen und Vorſtellungen hingegen, die ihm mißfallen, zu ſchwächen, zu entfernen, zu vertilgen **).“ Demnach wird zuerſt von den Naturtrieben, Neigungen, Affecten, Gefühlen und ihren Geſetzen gehandelt. Hernach werden die Urſachen der Verſchiedenheiten in den Neigungen und Sitten der Menſchen unterſucht oder der Wille wird unter dem Einfluſſe der Verſtandskräfte, der körperlichen Conſtitutionen, des Alters, des Geſchlechts, der Nahrung, der ganzen Lebensart, des Himmelſtrichs, der Glücksumſtände, der Geſetze und politiſchen Verfaſſungen betrachtet. In einem dritten Theile kommt der Wille des Menſchen in ſeinem Verhältniſſe zur Glück-

*) Unterſuchungen über den menſchlichen Willen III. Theil. Lemgo 1786. S. 211. I. 1779. II. 1782. IV. 1793. Ebendeſſ. Praktiſche Philoſ. Gött. 1776. Grundlehren zur Kenntniß des menſch. Willens. Gött. 1782.

**) Th. I. S. 28.

ſeeligkeit und Tugend in Unterſuchung und der vierte handelt von den Gründen, auf welchen die Kenntniß, Bildung und Regierung der menſchlichen Gemüther beruht. Wenn man auch Tiefe und Schärfe in der Unterſuchung, Kraft und Eleganz in der Schreibart vermißt, ſo erhält man doch eine ſehr fruchtbare und nützliche Pſychologie und Anthropologie, ſo weit ſie die Moral und Rechtslehre angeht.

Garve bildete ſich auch als Moraliſte vornehmlich durch die berühmteren Engliſchen Schriftſteller. Ein ſtrenges Syſtem der Moral ſcheint er nicht einmal für möglich gehalten zu haben. Er entwickelte ſeine moraliſchen Ideen in trefflichen Anmerkungen zu überſetzten Schriften der Engländer, Römer und Griechen *), und, nachdem er auch die Kantiſche Epoche erlebt und eine hiſtoriſche Ueberſicht der verſchiedenen Moralprincipien von Ariſtoteles bis auf Kant geliefert hatte, ſo machte er ein merkwürdiges Glaubensbekenntniß in Anſehung der allgemeinſten Grundſätze der Sittenlehre bekannt. Hier bekennt er ſich als einen Prediger des allgemeinen Menſchenſinns in der Philoſophie, welcher von ſinnlichen Wahrnehmungen, Em-

*) Fergusons Grundſätze der Mor. Phil. Lpz. 1772. Philoſ. Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten. Breslau 1783. Die Ethik des Ariſtoteles überſ. u. erläutert. 1. Band nebſt einer zur Einleitung dienenden Abhandlung über die verſchiedenen Principe der Sittenl. v. Ariſtoteles an bis auf unſere Zeiten. Bresl. 1798.

pfindungen und Trieben anfange, um zu den ſittlichen Vorſchriften zu gelangen. Er ſtellte gewiſſe allgemeinſte Grundſätze der Sittenlehre, nämlich die der Glückſeeligkeit, Vollkommenheit, Schicklichkeit, Wohlthätigkeit, Ordnungs- und Geſetzmäßigkeit auf, geſtand dabei zu, daß ſie nicht die abſolut erſten ſeyen, zweifelte aber, ob es ſolche überhaupt für Menſchen gebe *). Platner lieferte eine Moralphiloſophie, worinn er ſich zwar als Gelehrter und Selbſtdenker zeigte, auch die Geſchichte gewiſſer einzelner moraliſcher Begriffe und Dogmen erläuterte, welche aber, wie er lange nachher in einer ganz neuen Ausarbeitung ſelbſt geſtand, ohne feſten Grund und Haltung war, worinn keine allgemeine Moralphiloſophie vorangeſchickt, die Freiheit des Willens nicht feſtgeſtellt war und die Lehren nur locker unter ſich zuſammenhieng. Er begünſtigte Anfangs das Princip der Selbſtliebe noch am meiſten, ſchien aber doch die Unzulänglichkeit deſſelben und das Bedürfniß eines reinen, formalen Moralgeſetzes dunkel zu fühlen, bis er dieſes in Kants Schriften deutlicher entwickelt fand und ihm, bis auf einige Nebenſätze, mit welchen es dieſer Weltweiſe umgeben hatte, ſeinen unbedingten Beifall ſchenkte **).

*) Eigene Betrachtungen über die allgemeinſten Grundſätze der Sittenlehre. Ein Anhang zur Ueberſicht. u. ſ. w. Bresl. 1798.

**) Philoſ. Aphorismen, nebſt einigen Anleitungen zur philoſophiſchen Geſchichte 2 Thle. Lpz. 1782. Neue Ausarbeitung 1800.

Als Kant auftrat, war es herrſchende Gewohnheit in Deutſchland geworden, nicht nur Moral, ſondern auch Religion und Chriſtenthum von dem Principe der Glückſeeligkeit abzuleiten und auszuführen. Man gieng von dem natürlichen Triebe zur Glückſeeligkeit aus und fand in ihm eine Anweiſung zu allen Pflichten und Tugenden. Man beſchrieb die verſchiedenen Gattungen angenehmer Empfindungen, deren der Menſch fähig iſt, theilte ſie in verſchiedene Claſſen ab, gab Regeln, wie der Menſch ſie theils vereint, theils in einer gewiſſen Unterordnung und Ausſchließung genießen könne und ſchilderte das tugendhafte Leben als das glückſeeligſte Leben. Dadurch kam allerdings Schlaffheit, Weichheit, Unbeſtimmtheit, Veränderlichkeit und Einſeitigkeit in die Moral. Man miſchte zwar auch andere Principien ein, aber immer nur in ihrer Beziehung auf Glückſeeligkeit und als derſelben untergeordnet. Kant gab ſeine Unzufriedenheit damit ſchon im Jahre 1763. zu erkennen *), erklärte damals die Regel: Thue das vollkommenſte, was durch dich möglich iſt, für den erſten formalen Grund aller Verbindlichkeit zu handeln und behauptete übrigens, daß die erſten Gründe der Moral nach ihrer damaligen

---

*) Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und Moral oder über die Evidenz in den metaphyſiſchen Wiſſenſchaften, zur Beantwortung der Frage, welche die Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin auf das J. 1763. aufgegeben hat. Wieder abgedruckt in Kants vermiſchten Schriften. 2 Bd. Halle 1799. N. I.

Beſchaffenheit noch nicht aller erforderlichen Evidenz fähig ſeyen *). Seit dem J. 1785. aber eröffnete er eine neue Epoche in der Geſchichte der Moralphiloſophie **). Wenn auch ſein Syſtem Aehnlichkeit mit den Grundſätzen des Plato, gewiſſer Scholaſtiker, des Cudworth, Price und Canz hat, ſo iſt es doch in gewiſſen weſentlichen Puncten und in ſeinem ganzen Zuſammenhange völlig neu, und, wenn es auch inſofern nicht neu ſeyn will, als es nur das moraliſche Bewußtſeyn des Menſchen ausſprechen will, ſo iſt es doch als philoſophiſche Kritik neu und original. Was es auch für einen Werth haben mochte, es verrieth eine ſeltene Tiefe, Eigenthümlichkeit und Erhebung des Geiſts und hatte bei aller Feinheit und Schärfe der Speculation doch etwas Hinreißendes und Kräftiges an ſich. Es bewirkte eine Revolution in dem philoſophiſchen Forſchen über das Sittliche, brachte wiederum einen gründlicheren Geiſt in die moraliſchen Forſchungen und machte einen deſto ausgedehnteren und tieferen Eindruck, je mehr es den damals herrſchenden Vorſtellungen entgegengeſetzt war. Kant erklärte ſich in ſeiner Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten über ſein ganzes Vorhaben, die Moralphiloſophie zu reformiren, auf folgende Art. Alle Vernunfterkenntniß iſt entweder material oder formal.

*) A. D. 4. Betracht. §. 2.

**) Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. Riga. 4. Aufl. 1797.

Die materiale beſchäftigt ſich mit Objecten und ihren Geſetzen, die formale aber mit der Form des Verſtands und der Vernunft und den allgemeinen Regeln des Denkens. Die Wiſſenſchaft von den letzten iſt die Logik. Die Objecte der materialen Vernunfterkenntniß ſind entweder die Natur und ihre Geſetze oder die Freiheit und ihre Geſetze. Die Wiſſenſchaft von den erſten iſt die Phyſik, die von den andern die Ethik. Beide haben ihren reinen und empiriſchen Theil. Der erſte nimmt ſeine Lehren blos aus Principien a priori der zweite aber aus der Erfahrung her. Die reine Philoſophie, ſofern ſie ſich mit Objecten beſchäftiget, heißt Metaphyſik. Es gibt alſo eine Metaphyſik der Natur und eine Metaphyſik der Sitten. Der empiriſche Theil der Ethik aber kann die praktiſche Anthropologie genannt werden. Die Natur der Wiſſenſchaft erfordert es, daß man dieſe beiden Theile ſorgfältig abſondere und die Metaphyſik vorangehen laſſe, welche von allem Empiriſchen geſäubert ſeyn und blos das enthalten müßte, was die reine Vernunft a priori in ſolchen Dingen leiſten und beſtimmen kann. Auf dieſem reinen Theile beruht eigentlich die ganze Moralphiloſophie, ohne ihn iſt ſie keine Wiſſenſchaft. In der praktiſchen Anthropologie werden hernach dieſe metaphyſiſch ſittliche Ideen und Geſetze auf den Menſchen übertragen, es wird in ihr gezeigt, wie und in welchen Fällen ſie ihre Anwendung finden. Daß es wirklich eine ſolche Metaphyſik der Sitten gebe, erhellt ſchon aus der gemeinen Idee der ſittlichen Geſetze. Jeder muß doch eingeſtehen

daß ein Geſetz, wenn es moraliſch ſeyn oder als Grund einer Verbindlichkeit gelten ſoll, Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit ſich führen, daß es für alle vernünftige Weſen unabänderlich gelten müſſe, daß alſo hier der Grund der Verbindlichkeit nicht in der beſonderen Natur des Menſchen, nicht in den beſonderen Umſtänden und Verhältniſſen, in welche er ſich in dieſer Welt verſetzt findet, geſucht werden müſſe, ſondern einzig und allein a priori in Begriffen der reinen Vernunft: denn nur in dieſem Falle kann ein Geſetz für alle vernünftige Weſen gelten. Jede Vorſchrift, die ſich auf Erfahrung gründet, iſt zwar eine praktiſche Regel, aber kein moraliſches Geſetz. Die Metaphyſik der Sitten iſt aber nicht nur deswegen nothwendig, um für die Wiſſenſchaft der Moral einen ſicheren Grund zu legen, ſondern auch, weil die Sitten ſelbſt mancherlei Verderbniſſen unterworfen bleiben, ſo lange jener Leitfaden und jene oberſte Richtſchnur zu ihrer richtigen Beurtheilung fehlt. Denn bei dem, was moraliſchgut ſeyn ſoll, iſt es nicht genug, daß es dem Moralgeſetze gemäß ſey, ſondern es muß auch nur deswegen geſchehen, weil es das Moralgeſetz gebietet. Jene Gemäsheit iſt nur zufällig und mißlich, wenn ſie nicht auf einem inneren ſittlichguten Grunde, auf Achtung gegen das Geſetz ſelbſt beruht. Iſt der innere Grund des Gemüths unſittlich, ſo werden zwar zuweilen geſetzmäßige, noch öfterer aber geſetzwidrige Handlungen erfolgen. Das ächte und reine ſittliche Geſetz iſt nur

in der ſittlichen Metaphyſik zu ſuchen. Selbſt diejenige Moralphiloſophie, welche die reinen vernünftigen Principien mit den empiriſchen vermiſcht, iſt nicht die wahre, ſie thut eben durch dieſe Vermiſchung der Reinheit der Sitten Abbruch und handelt ihrem eigenen Zwecke zuwider.

Aus dieſer Erklärung, welche ich deutlicher und geordneter zu geben ſuchte, als ſie Kant ſelbſt gibt, ließ ſich ſchon hinreichend erſehen, was er mit der Metaphyſik der Sitten wollte und worinn er alles Heil für die Sittenlehre und Sittlichkeit ſuchte. Er machte zugleich ſein Vorhaben bekannt, einſt eine Metaphyſik der Sitten zu liefern. Für jetzt gab er nur die Grundlegung zu derſelben. Er geſtand zwar, daß es eigentlich keine andere Grundlage derſelben gebe, als die Kritik der reinen praktiſchen Vernunft, erklärte aber, daß er dieſe abſichtlich noch nicht vollſtändig liefern wolle, weil, wenn ſie vollendet ſeyn ſolle, zugleich ihre Einheit mit der Kritik der ſpeculativen Vernunft in Einem gemeinſchaftlichen Principe dargeſtellt werden müſſe, weil es doch am Ende nur Eine Vernunft geben könne, die blos in der Anwendung verſchieden ſeyn müſſe, und er dadurch zu Betrachtungen ganz anderer Art hingezogen worden ſeyn und den Leſer verwirrt haben würde. Kurz er wollte hier die Kritik der praktiſchen Vernunft nur der Hauptſache nach liefern und dadurch den Grund zur Metaphyſik der Sitten legen. Er ſagte ſelbſt, daß dieſe Grundlegung nichts mehr ſey, als die Aufſuchung

und Feſtſetzung des oberſten Princips der Sittlichkeit, was doch auch die Hauptſache der Kritik der praktiſchen Vernunft ausmacht. Er theilte die Grundlegung in drei Abſchnitte ab: 1) Uebergang von der gemeinen ſittlichen Vernunfterkenntniß zur philoſophiſchen. 2) Uebergang von der populären Moralphiloſophie zur Metaphyſik der Sitten. 3) Letzter Schritt von der Metaphyſik der Sitten zur Kritik der praktiſchen Vernunft. Er nahm alſo zuerſt einen analytiſchen Weg; er entwickelte aus den Begriffen und Urtheilen der gemeinen Menſchenvernunft, wie ſie im gemeinen Menſchenleben vorkommen, philoſophiſch moraliſche Ideen und Lehren oder zeigte, daß ſie häufig philoſophiſch wahr ſeyen. Darauf erhob er ſich zu dem Inbegriff der reinen metaphyſiſch moraliſchen Ideen ſelbſt und beſtimmte das höchſte ſittliche Princip. Endlich verfuhr er ſynthetiſch und gieng, wie er ſich ſelbſt ausdrückt, wiederum zurück von der Prüfung des Princips und den Quellen deſſelben zur gemeinen Erkenntniß, darinn ſein Gebrauch angetroffen wird, was übrigens doch mit der Aufſchrift des dritten Abſchnitts nicht zu harmoniren ſchien. Darauf folgte die Kritik der praktiſchen Vernunft *). Er verſtand darunter eine Unterſuchung über den praktiſchen Gebrauch der Vernunft, ſo fern derſelbe auf der Freiheit beruht. Als die erſte Frage in derſelben betrachtete er die: ob reine Vernunft für ſich allein zureiche, den Willen zu beſtimmen? Er theilte ſie in die Elementarlehre

*) Riga 1788.

und Methodenlehre ab. In jener handelte er theils von den Grundſätzen der reinen praktiſchen Vernunft, von dem Begriffe eines Gegenſtands derſelben und von den Triebfedern dieſer Vernunft theils von dem höchſten Gute. Unter der Methodenlehre verſtand er die Lehre von der Art, wie man den Geſetzen der reinen praktiſchen Vernunft Eingang in das menſchliche Gemüth, Einfluß auf die Maximen deſſelben verſchaffen d. i. die objectiv praktiſche Vernunft auch ſubjectiv machen könne. Zuletzt erſchienen unter dem gemeinſchaftlichen Titel einer Metaphyſik der Sitten zwei Schriften: Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre *). Es war aber darinn theils weniger, theils mehr geliefert, als der allgemeine Titel verſprach. Weniger — denn es kam keine vollſtändige Metaphyſik der Sitten, kein vollſtändiger, ſyſtematiſcher Inbegriff aller rein metaphyſiſch praktiſchen Ideen und Sätze darinn vor — mehr, denn es fand ſich darinn auch praktiſche Anthropologie. In der Rechtslehre wird zwar von der Idee, Nothwendigkeit und Eintheilung einer Metaphyſik der Sitten gehandelt und es werden unter dem unerwarteten Titel von Vorbegriffen zu derſelben die Begriffe der Freiheit, der Verbindlichkeit, des Erlaubten, der Pflicht, der That, der Perſon, der Sache, des Rechts und Unrechts, der Ueber-

*) Beide Königsberg 1797.

tretung, der Verſchuldung, des Verbrechens, der Geſetze, der Grundſätze, des kategoriſchen Imperativs, des Geſetzgebers, der Zurechnung, des Richters, des Verdienſtlichen, der Schuldigkeit, der Strafe und Belohnung kurz erörtert *). Allein dieß ſind weder bloße Vorbegriffe zur Metaphyſik der Sitten noch machen ſie eine vollſtändige praktiſche Metaphyſik aus. In der Tugendlehre kamen nur allgemeine Grundſätze der Metaphyſik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre vor und dieſe beſtanden darinn, daß für eine Pflicht nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden oder nur Ein Beweis geführt werden könne, daß der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter nie in Graden, ſondern in der ſpecifiſchen Qualität liege und daß die Tugendpflichten nicht nach dem Vermögen des Menſchen, dem Geſetze Genüge zu leiſten, ſondern daß umgekehrt das ſittliche Vermögen nach dem Vernunftgeſetze, welches kategoriſch gebietet, alſo nicht nach der empiriſchen Kenntniß, die wir von den Menſchen, wie ſie ſind, ſondern nach der rationalen, wie ſie der Idee der Menſchheit gemäß ſeyn ſollten, geſchätzt werden müſſen **).

Uebrigens ſtellte Kant doch zuerſt eine praktiſche Metaphyſik auf. Es war nicht blos das, was Wolf allgemeine praktiſche Philoſophie genannt

*) Rechtsl. S. VII—XXX.

**) Tugendl. S. 42—46.

hatte. Dieſe zog nur das **Wollen überhaupt** mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieſer allgemeinen Bedeutung zukommen, in Betracht, die Metaphyſik nur einen, lediglich durch Principien a priori beſtimmten Willen, oder **reinen Willen**. Jene war gröſstentheils Pſychologie, dieſe aber durchaus praktiſch. Jene handelte freilich auch von Pflichten und moraliſchen Geſetzen, aber ohne Unterſcheidung des Reinvernünftigen und des Empiriſchen in ihren Quellen und Beweggründen *). Dieſe Metaphyſik war auch von der durch Canz aufgeſtellten ſogenannten **moraliſchen Metaphyſik** verſchieden, wie ſchon aus der Beſchreibung, die wir von dieſer gegeben haben, erhellt. Sie leitet die praktiſchen Ideen und Grundſätze ganz a priori aus der reinen Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung ab. Dieſe Ideen betrachtete **Kant** nicht, wie manche andere, als Abdrücke göttlicher Ideen oder als Modos der göttlichen Subſtanz oder als Anſchauungen göttlicher Ideen, ſondern als vollkommen freie und eigene Producte der menſchlichen Vernunft ſelbſt. Er ſtellte dieſe Vernunft in einem ſo vollen Sinne als praktiſch, ſelbſtgeſetzgebend, entſcheidend und gebietend dar, wie vor ihm noch nicht geſchehen war. Es wird nun darauf ankommen, das Weſentliche von dem, was er unter der Kritik der praktiſchen Vernunft, unter der Metaphyſik der Sitten und unter ihrer beſonderen Beziehung auf die Tugendlehre und ihrer Anwendung in derſelben begriff, kurz darzuſtellen.

*) Vorrede zur Grundlegung.

Praktiſche Grundſätze ſind ſolche Sätze, welche den Willen beſtimmen ſollen und eine gewiſſe Allgemeinheit an ſich haben oder mehrere praktiſche Regeln unter ſich begreifen. Sie heißen Maximen, wenn ſie blos als für den Willen des Subjects gültig betrachtet werden oder ſubjectiv ſind, praktiſche Geſetze aber, wenn ſie als für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültig erkannt werden. Die praktiſchen Grundſätze ſind entweder material oder formal. Material ſind diejenigen, welche einen Gegenſtand oder eine Materie des Begehrungsvermögens, als Beſtimmungsgrund des Willens, vorausſetzen. Sie ſind insgeſammt empiriſch; es wird bei ihnen voraus angenommen, daß etwas begehrt werde, daß man Luſt an etwas finde, daß man es wirklich zu machen oder ſich zu verſchaffen ſtrebe und dieß kann nur aus der Erfahrung erkannt werden. Dieſe Grundſätze können daher auch nicht für alle vernünftige Weſen gültig ſeyn, weil dieſe als ſolche nichts von Luſt und Begierde wiſſen oder wenn ſie auch, wie die Menſchen dergleichen haben, doch darinn ſehr von einander abweichen. Dieſe Grundſätze können alſo keine praktiſche Geſetze abgeben oder nicht allgemein, nicht objectiv gültig ſeyn. Sie gehören insgeſammt unter den Grundſatz der Selbſtliebe oder eigenen Glückſeeligkeit, weil ſie ſich alle auf die Annehmlichkeit, die man von der Wirklichkeit oder dem Beſitze eines Gegenſtands erwartet, gründen und den Beſtimmungsgrund des Willens im unteren, ſinnlichen Begehrungsvermögen ſetzen. Allgemein kann daher nur ein

ſolcher Grundſatz ſeyn, welcher von aller Materie des Begehrungsvermögens abſtrahirt, welcher nicht der Materie, ſondern blos der Form nach, den Beſtimmungsgrund des Willens enthält, oder welcher formal iſt. Wenn man von einem Geſetze alle Materie, als Beſtimmungsgrund abſondert, ſo bleibt nichts als die Form einer allgemeinen Geſetzgebung übrig. Ein objectiv praktiſches Geſetz kann nur ein ſolches ſeyn, das ſich der Form nach zu einer allgemeinen Geſetzgebung ſchickt. Das Grundgeſetz der reinen praktiſchen Vernunft iſt alſo das: Handle ſo, daß die Maxime deines Willens (oder dein ſubjectiver Grundſatz) immer zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung (objectiv) gelten könne. Die reine Vernunft gibt alſo dem Menſchen allein ein allgemeines Geſetz, welches man Sittengeſetz nennt. Das Weſen der Sittlichkeit beſteht demnach darinn, daß man unabhängig von aller Materie des Begehrens (negativ frei) will und handelt und ſich blos durch die allgemeine geſetzgebende Form, deren eine Maxime fähig iſt, beſtimmen läßt (poſitive Freiheit). Dieß iſt die Autonomie des Wollens, alle materiale Grundſätze aber, nämlich die des phyſiſchen und des moraliſchen Gefühls, der Vollkommenheit, des Willens Gottes, der Erziehung und bürgerlichen Verfaſſung führen eine Heteronomie des Willens ein, wobei die Vernunft nicht ſelbſt das Geſetz gibt, ſondern ihr anderswoher ein Geſetz gegeben wird. Das Gute und das Böſe ſind die einigen Objecte der praktiſchen Vernunft, welche ſie für begehrungs-

oder verabſcheuungswürdig erklärt. Sie ſind von dem Angenehmen und Unangenehmen, welche vom Gefühle abhängen, verſchieden. Das Gute und Böſe wird durch Vernunft, alſo durch Begriffe, die ſich allgemein mittheilen laſſen, nicht durch das Gefühl beurtheilt; es bezieht ſich immer auf den Willen und die Handlungen, es wird nicht vor dem moraliſchen Geſetze, ſondern nach demſelben und durch daſſelbe beſtimmt. Der ſittliche Werth der Handlungen hängt nach dem Bisherigen blos davon ab, daß bei denſelben das moraliſche Geſetz unmittelbar den Willen beſtimme oder Triebfeder ſey. Der Wille muß als freier Wille, ohne Mitwirkung ſinnlicher Antriebe und mit Abweiſung der Neigungen, blos dem Vernunftgeſetze, als ſolchem, gehorchen. Geſchieht dieß, ſo entſteht in uns das Gefühl der Achtung für das moraliſche Geſetz, welche die einige reine moraliſche Triebfeder iſt. Damit iſt zugleich ein Gefühl der Demüthigung verknüpft, ſofern dabei den ſinnlichen Trieben und Neigungen kein Einfluß geſtattet wird. Allein dieſe Demüthigung auf der ſinnlichen Seite iſt zugleich eine Erhebung der moraliſchen Schätzung des Geſetzes ſelbſt auf der intellectuellen Seite. Wir achten das Geſetz deſto höher, da es allein mit Ausſchluß aller Sinnlichkeit den Willen beſtimmt. Dieß Gefühl der Achtung fürs Geſetz iſt kein Gefühl ſinnlicher Luſt, vielmehr der Unluſt, ſondern ein erhebendes Gefühl der Selbſtbilligung, eben deswegen, weil man ſich allein durch das Geſetz beſtimmen läßt. Indem

die praktiſche Vernunft fordert, daß wir allein aus Achtung gegen ihr allgemeines Geſetz handeln ſollen, ſetzt ſie voraus, daß wir es können oder daß wir frei handeln können. Wir Menſchen ſind aber auch Naturweſen, wir ſind dem Geſetze der Naturnothwendigkeit unterworfen, wir ſind, wie andere Theile der Körperwelt Phänomena, Erſcheinungen. Soll daher unſere Freiheit, noch gerettet werden, ſo muß ſie uns nicht als Naturweſen, nicht als Erſcheinungen, ſondern als Dingen an ſich, als Noumenen beigelegt werden. Wenn man aber nun Naturnothwendigkeit und Freiheit in einer und derſelben Handlung vereint denken will, ſo zeigen ſich große Schwierigkeiten. Allein dieſer ſcheinbare Widerſpruch hebt ſich, wenn man bemerkt, was in der Kritik der reinen Vernunft dargethan iſt, daß die Naturnothwendigkeit, welche mit der Freiheit nicht beſtehen kann, blos den Handelnden, ſofern er unter Zeitbedingungen ſteht und Erſcheinung iſt, betrifft, daß alſo inſofern die Beſtimmungsgründe ſeiner Handlungen nur in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört und nicht mehr in ſeiner Gewalt ſteht, wozu auch ſeine ſchon vorher begangene Thaten und ſein Character, als eines Phänomens, gehören. Aber daſſelbige handelnde Weſen iſt ſich auch ſeiner, als eines Dings an ſich bewußt, es betrachtet ſich auch, ſofern es nicht unter Zeitbedingungen ſteht, ſofern es ſich durch Geſetze beſtimmen kann, die es ſich ſelbſt durch Vernunft gibt und in dieſem ſeinem intelligib-

len Daſeyn geht gar nichts vor ſeiner Willensbeſtimmung vorher, jede ſeiner Handlungen, ſelbſt die ganze Reihenfolge ſeiner Exiſtenz, als Sinnenweſens, iſt im Bewußtſeyn ſeiner intelligiblen Exiſtenz nur als Folge, nicht aber als Urſache, nicht als Beſtimmungsgrund ſeiner Wirkſamkeit, als Noumenons, zu betrachten. In dieſer Rückſicht kann ein vernünftiges Weſen, von einer jeden geſetzwidrigen Handlung, die es verübt hat, ohnerachtet ſie als Erſcheinung in dem Vorhergegangenen hinreichend beſtimmt und inſofern nothwendig war, doch mit Recht ſagen, daß es ſie hätte unterlaſſen können: denn ſie ſammt allem Vergangenen, was ſie beſtimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen ſeines Characters, den er ſich ſelbſt verſchafft und nach welchem er ſich, als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Urſache die Handlung ſelbſt zurechnet. Sittlichkeit iſt zwar nicht Glückſeeligkeit, allein ſie faßt einen vernünftigen Anſpruch auf dieſelbige in ſich oder gibt die Würdigkeit, glückſeelig zu ſeyn. Das vollſtändige höchſte Gut für den Menſchen iſt Tugend in Verbindung mit Glückſeeligkeit und durch dieſe Beſtimmung tritt die Harmonie der ſinnlichen und vernünftigen Natur des Menſchen klar hervor. Was die Mittel betrifft, den praktiſchen Vernunftgeſetzen Einfluß auf das menſchliche Gemüth zu verſchaffen, ſo mag es wohl bei ungebildeten oder verwilderten Gemüthern erſt einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfen, ſie durch eigenen Vortheil zum Guten zu locken oder

durch den Schaden vom Böſen abzuſchrecken, allein ſobald dieß nur einige Wirkung gethan hat, muß man die reinen ſittlichen Grundſätze und Beweggründe an ihre Seele bringen, für welche alle Menſchen Empfänglichkeit haben und welche deſto tieferen Eindruck machen, da ſie allgemein und harmoniſch ſind, einen feſten Character gründen, ein Gefühl der Würde und Kraft zum Guten einflößen. Jene Empfänglichkeit aber rege zu machen, dient beſonders das, wenn man die Menſchen in der Beurtheilung der Handlungen nach den ächten ſittlichen Grundſätzen übt und ſich üben läßt und wenn man ihnen die moraliſche Geſinnung in Beiſpielen lebendig darſtellt.

Dieß iſt der weſentliche Inhalt eines Buchs, welches eines der originellſten, feinſten, zarteſten, tiefſten und erhebendſten bleibt, das je über die Ethik geſchrieben worden iſt, ſelbſt wenn es in gewiſſen Stücken und ſogar in der Hauptſache Unrecht haben ſollte.

Wie nun Kant die vornehmſten metaphyſiſch praktiſchen Begriffe, welche entweder der Rechts- und Tugendlehre gemeinſchaftlich oder einer von beiden eigenthümlich ſind, weiter erläuterte, braucht hier nicht gezeigt zu werden, wohl aber, wie er den Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Wiſſenſchaften feſtſetzte. Er bezog die Rechtslehre blos auf die äußere Geſetzmäßigkeit der Handlungen, die Tugendlehre aber auch auf die Geſinnungen, auf die rein ſittlichen Beweggründe und Zwecke der Handlungen. Er rech-

nete zu erſten nur die enge, vollkommene, auch in Anſehung der Art und Weiſe der Ausübung genau beſtimmte und erzwingbare Pflichten, zu der zweiten aber auch weite, unvollkommene, unbeſtimmte und freiwillige Pflichten. Er leitete beide Wiſſenſchaften aus der reinen Vernunft ab, wies ihnen aber doch verſchiedene Gebiete an. Er zog auch die Rechtspflichten zur Tugendlehre, nur mit dem Unterſchiede, daß dieſe vorſchreibt, ſie blos darum auszuüben, weil ſie Pflichten ſind. Den Begriff der Freiheit ließ er beiden gemeinſchaftlich ſeyn; die Tugendlehre aber ſich mit der inneren und die Rechtslehre mit der äußeren Freiheit beſchäftigen *).

Unter den beiden Schriften, welche er über dieſe Wiſſenſchaften herausgab, verdient unſtreitig die über die Rechtslehre den Vorzug. Die über die Tugendlehre war nicht ſo beſchaffen, wie man ſie nach der Kritik der praktiſchen Vernunft und von einem ſolchen Philoſophen erwartet hätte. Das angenommene Princip war in derſelben nicht genau durchgeführt, auch war ſie etwas nachläſſig und matt geſchrieben. Wie er den Begriff der Tugendlehre beſtimmte, erhellt ſchon aus der angegebenen Verſchiedenheit von der Rechtslehre. Er beſchrieb ſie auch als das Syſtem der Zwecke der reinen praktiſchen Vernunft. Damit meinte er, daß ſie Pflichten enthalte, zu welchen man von andern nicht phyſiſch gezwungen wer-

*) Rechtsl. XIII ff. XXXII. XXXIV. Tugendl. 2 ff. 18 ff. 48 ff. 54 ff.

ben könne, indem es unmöglich ſey, jemanden zu nöthigen, ſich einen Zweck vorzuſetzen. Er ließ ſie nicht von Zwecken ausgehen, welche der Menſch ſich ſetzen kann, und hernach über die Pflichten in Anſehung derſelben verfügen: denn da würden materiale und empiriſche Principien herauskommen, ſondern er ließ den Pflichtbegriff erſt auf Zwecke leiten oder beſtimmen, was wir uns für Zwecke ſetzen ſollen. Dieſe Zwecke beſchränkte er auf eigene Vollkommenheit und fremde Glückſeeligkeit. Unter der eigenen Vollkommenheit begriff er die Cultur der Naturanlagen, beſonders des Verſtands und Willens. Er leugnete, daß eigene Glückſeeligkeit ein pflichtmäßiger Zweck ſeyn könne, weil die Menſchen ſie von ſelbſt wollen und wollen müſſen. Eben ſo ſchloß er auch die Beförderung fremder Vollkommenheiten von dieſen Zwecken aus, weil eben darinn die Vollkommenheit auch anderer Menſchen beſtehe, daß ſie ſich ſelbſt cultiviren. Er hat jedoch dieſe Behauptungen nicht hinreichend begründet, und durch dieſelbe ſeine Tugendlehre zu ſehr beſchränkt. Uebrigens war ſie ſehr ſtrenge, namentlich in Anſehung des Selbſtmords und der Lüge. Für das erſte Gebot aller Pflichten gegen uns ſelbſt erklärte er die Kenntniß unſerer ſelbſt nach unſerem moraliſchen Zuſtande.

Pflichten gegen Gott nahm er gar nicht an und zwar deswegen, weil 1) die Idee eines Gottes ganz aus unſerer eigenen Vernunft hervorgehe und von uns, es ſey in theoretiſcher Abſicht, um ſich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen

zu erklären oder auch, um zur Triebfeder in unſerem Verhalten zu dienen, von uns ſelbſt gemacht wird, wir alſo hier kein gegebenes Weſen vor uns haben, gegen welches uns eine Verpflichtung obläge, in welchem Falle die Wirklichkeit Gottes allererſt aus der Erfahrung bewieſen ſeyn müßte, welches durch Philoſophie nicht möglich iſt, 2) weil Gott ein Weſen iſt, welches lauter Rechte und keine Pflichten gegen andere Weſen hat, wir alſo auch, da Pflichten wechſelſeitig ſind, keine Pflichten gegen ihn haben können *).

Dagegen behauptete er, daß es Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt ſey, alle ſeine Pflichten als Gebote Gottes zu erkennen und inſofern Religion zu haben **). Er drückte ſich darüber ſo aus: "Daß alle Menſchenpflichten dieſem Formalen (der Beziehung derſelben auf einen göttlichen, a priori gegebenen Willen) gemäß gedacht werden ſollen, davon iſt der Grund nur ſubjectiv logiſch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moraliſche Röthigung) nicht wohl anſchaulich machen, ohne einen anderen und deſſen Willen (von dem die allgemein geſetzgebende Vernunft nur der Sprecher iſt) nämlich Gott dabei zu denken. Allein dieſe Pflicht in Anſehung Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem ſolchen Weſen machen) iſt

*) Tugendl. S. 108 f. 183.
**) a. O. S. 109.

Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt d. i. nicht objectiv die Verbindlichkeit zur Leiſtung gewiſſer Dienſte an einen Anderen, ſondern nur ſubjectiv zur Stärkung der moraliſchen Triebfeder in unſerer eigenen geſetzgebenden Vernunft *). Dawider ließ ſich nun freilich erinnern, daß aus dieſem bloß ſubjectiologiſchen Grunde um ſo weniger eine Pflicht, auch gegen uns ſelbſt, folgen könne, da nach dem eigenen Syſteme Kants durch die Vorſtellung, daß unſere Pflichten göttliche Gebote ſeyen, eine Heteronomie in die Vernunft und ihre Triebfeder eingeführt werden würde. Nach der Lehre dieſes Philoſophen wird ja durch jede Rückſicht auf etwas anderes, als die Vernunft in uns, auch auf Gott, die reine Sittlichkeit getrübt.

Er führt aber noch einen anderen ſtärkeren Grund an, warum wir uns alle unſere Pflichten als göttliche Gebote vorſtellen ſollen. Nachdem er alle Beweiſe für das Daſeyn Gottes theils ganz aufgehoben, theils geſchwächt hat, ſo ſtellt er das Daſeyn Gottes als ein Poſtulat der reinen praktiſchen Vernunft vor. Er erklärt es für Pflicht, nach dem höchſten Gute d. h. nach Tugend in Verbindung und Harmonie mit Glückſeeligkeit zu ſtreben. Er behauptet ferner, daß wir nur unter der Vorausſetzung des Daſeyns Gottes begreifen können, wie Glückſeeligkeit in Harmonie mit Tugend kommen könne, daß wir alſo jenes Daſeyn nothwendig anneh-

*) a. D. S. 181.

men müſſen. "Es iſt Pflicht für uns," ſagt er, "das höchſte Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniß, ſondern auch mit der Pflicht als Bedürfniß verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieſes höchſten Guts vorauszuſetzen, welches, da es nur unter der Bedingung des Daſeyns Gottes ſtatt findet, die Vorausſetzung deſſelben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet d. h. es iſt moraliſch nothwendig, das Daſeyn Gottes anzunehmen." *). Dieſe moraliſche Nothwendigkeit betrachtet er jedoch nur als ſubjectiv, als Bedürfniß, nicht als objectiv, als Pflicht, indem es gar keine Pflicht geben könne, die Exiſtenz eines Dings anzunehmen. Er wollte auch nicht ſagen, daß das Daſeyn Gottes als ein Grund aller Verbindlichkeit angenommen werden müſſe, welches mit ſeinen eigenen Grundſätzen ſtreiten würde. Er wollte nur ſagen, daß mit dem Bewußtſeyn unſerer Pflicht, nach dem höchſten Gute zu ſtreben, die Annahme des Daſeyns Gottes verbunden ſeyn. Dieſe Annahme nannte er in Beziehung auf die Verſtändlichkeit eines uns durch das moraliſche Geſetz aufgegebenen Objects, nämlich des höchſten Guts, Glauben und zwar reinen Vernunftglauben, weil bloß reine Vernunft die Quelle ſey, aus welcher er entſpringe. Nach dieſem erklärte er ſich ſo: "Auf ſolche Weiſe führt das moraliſche Geſetz durch den Begriff des höchſten Guts, als das Object und den Endzweck der reinen praktiſchen Vernunft, zur Reli-

*) Krit. d. pr. Vern. S. 226.

gion d. i. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen d. i. als willkührliche, für ſich ſelbſt zufällige Verordnungen eines fremden Willens, ſondern als weſentlicher Geſetze eines jeden freyen Willens für ſich ſelbſt, die aber dennoch als Gebote des höchſten Weſens angeſehen werden müſſen, weil wir nur von einem moraliſchvollkommenen (heiligen und gütigen) zugleich auch allgewaltigen Willen das höchſte Gut, welches zum Gegenſtande unſerer Beſtrebung zu ſetzen, uns das moraliſche Geſetz zur Pflicht macht und alſo durch Übereinſtimmung mit dieſem Willen dazu zu gelangen hoffen können. Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und bloß auf Pflicht gegründet, ohne daß Furcht oder Hoffnung als Triebfeder zum Grunde gelegt werden dürften, die, wenn ſie zu Principien werden, den ganzen moraliſchen Werth der Handlungen vernichten. Das moraliſche Geſetz gebietet, das höchſte mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenſtande alles Verhaltens zu machen. Dieſes aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Übereinſtimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers, und, obgleich in dem Begriffe des höchſten Guts, als dem eines Ganzen, worinn die größte Glückſeeligkeit mit dem größten Maaße ſittlicher, in Geſchöpfen möglicher Vollkommenheit, als in der genaueſten Proportion verbunden, vorgeſtellt wird, meine eigene Glückſeeligkeit mit enthalten iſt, ſo iſt doch nicht ſie, ſondern das moraliſche Geſetz (welches vielmehr mein unbegrenztes Verlangen danach auf Bedingungen ſtrenge

einſchränkt) der Beſtimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchſten Guts angewieſen wird" *).

Wir wollen hier nicht unterſuchen, ob dieſer Glaubensgrund für das Daſeyn Gottes hinreichend ſey, ſondern nur wie im Vorübergehen erinnern, daß wider denſelben eben das geſagt werden kann, was Kant wider den cosmologiſchen und phyſiſchen Beweis angeführt hat, daß nämlich bei einer endlichen Wirkung keine unendliche Urſache angenommen oder vorausgeſetzt werden dürfe, indem die Glückſeeligkeit endlicher Weſen doch immer nur etwas Endliches bleibt.

Es laſſen ſich aber noch andere eigentlich hiehergehörige Erinnerungen machen. Es iſt zwar hier nicht mehr bloß davon die Rede, daß wir bloß aus einem ſubjectivlogiſchen Grunde die Idee eines Gottes zur Stärkung der moraliſchen Triebfeder vorausſetzen müſſen, ſondern von einem praktiſchen Glauben an das wirkliche Daſeyn Gottes. Zuerſt aber ſchien nur ſo viel gelehrt zu werden, daß wir Menſchen bloß in dem Falle, wenn wir an das Daſeyn Gottes glauben, begreifen können, wie ſowohl bei uns ſelbſt als bei andern Menſchen das höchſte Gut, nach welchem alle zu ſtreben verpflichtet ſind, erreicht werden oder Tugend und Glückſeeligkeit in Harmonie kommen ſoll. Davon, daß wir ſelbſt etwas zu dieſer Harmonie beitragen können und ſollen, war gar nicht die Rede. In andern Stellen aber und namentlich in den zuletzt angeführten iſt aller-

*) a. O. S. 233 f.

dings davon die Rede, daß wir das höchſte Gut ſelbſt befördern, alſo ſelbſt zur Harmonie zwiſchen Tugend und Glückſeeligkeit bei uns und andern mitwirken ſollen. Dieß gehört eigentlich gar nicht hieher. Es wird ja vielmehr eben daraus, weil wir nichts dazu thun können, geſchloſſen, daß ein Gott ſeyn müſſe, welcher dieſe Harmonie ſchafft. Hernach lehrt Kant anderswo, daß eigene Glückſeeligkeit gar kein Zweck ſeyn könne, der zugleich Pflicht ſey. Nachher aber macht er ihn als Theil des höchſten Guts doch zur Pflicht. Er ſagt zwar, daß dabei alles uneigennützig zugehe, daß dieß Streben bloß auf Pflicht gegründet ſey, daß das Vernunftgeſetz ſelbſt uns dazu anweiſe, aber weiß dann die reine Vernunft etwas von Glückſeeligkeit, welche immer etwas Empiriſches iſt, und, wenn ſie etwas davon weiß, und ſie im höchſten Gute zum Gegenſtande der Pflicht macht, warum nicht überhaupt? Wie kommt dann jetzt auf einmal die Glückſeeligkeit ſo hoch zu Ehren, daß ſie ſowohl der einige Grund des Glaubens an Gott, als auch der Gegenſtand eines von der reinen Vernunft ſelbſt vorgeſchriebenen Beſtrebens wird? Wir ſollten denken, daß der Glauben an Gott noch andere Gründe hat, daß, wenn es einen Verpflichtungsgrund oder mehrere zur Beförderung eigener Glückſeeligkeit gibt, ſie anderswo liegen müſſen, daß wenn Gott auch nur Rechte auf uns hat, daraus ſchon Pflichten gegen ihn folgen, und daß die Moral durch mehrere Bande mit der Religion zuſammenhängt.

In der Darſtellung von Kants Ethik muß noch ſeiner Lehre vom radicalen Böſen in der menſch-

lichen Natur gedacht werden. Er ſprach ſie erſt in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft aus und nannte ſie auch die Lehre von der Einwohnung des böſen Princips neben dem Guten. Viele verwunderten ſich darüber, man hätte ſie aber wohl ſchon aus ſeinen ſtrengen moraliſchen Principien und aus der Vergleichung des moraliſchen Zuſtandes der Menſchen mit denſelben abnehmen können. Auch war das Weſentliche derſelben ſchon von einer großen Menge alter Philoſophen angenommen worden. Kant nahm keineswegs an, daß der Menſch von Natur böſe oder zum Böſen mehr als zum Guten geneigt ſey. In einem angeborenen moraliſchen Verderben fand er einen Widerſpruch und angeborene überwiegende Anlagen und Reize zum Böſen gab er nicht zu. Er ſah in der menſchlichen Natur gewiſſe Anlagen, durch welche der Menſch, ſo oft er ſich derſelben bedient, nur zum Guten geleitet wird, nämlich die praktiſche Vernunft, das obere Begehrungsvermögen, die Freiheit, unter welcher er nur das Vermögen verſtand, aus Vernunft, aus Achtung gegen ihr Gebot, unabhängig von ſinnlichen Beweggründen zu handeln, das Gewiſſen. Von anderen Anlagen gab er zu, daß ſie auch zum Böſen gebraucht werden können: z. E. der Trieb zur Selbſterhaltung, zur Fortpflanzung unſers Geſchlechts, zur Übertreffung anderer Menſchen. Auch von dieſen Anlagen aber behauptete er, daß ſie zum Guten beſtimmt ſeyen und angewandt werden können. Inſofern nahm er bei der natürlichen moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen das Übergewicht auf der Seite des Guten an, als der Menſch nach ſeiner Lehre

gar keine Anlagen beſitzt, die er nur zum Böſen gebrauchen kann, wohl aber ſolche, die nur zum Guten gebraucht werden können und ſelbſt diejenige, die er zum Böſen anwenden kann, dennoch insgeſamt auch zum Guten verwandt werden können und dazu beſtimmt ſind. Von dieſer Frage trennte er eine andere, nämlich die: *wie der Menſch in moraliſcher Rückſicht beſchaffen zu ſeyn pflege, wenn er wirklich in den Gebrauch ſeiner moraliſchen Anlagen tritt?* Und da fand er, daß eben ſo bald ein *überwiegender Hang zum Böſen* ſich bei ihm entwickle und zwar 1) eine moraliſche *Gebrechlichkeit* oder die Schwäche in wirklicher Befolgung guter Maximen, 2) *Unlauterkeit* oder der Hang, unmoraliſche Triebfedern mit den moraliſchen zu vermiſchen, 3) *Bösartigkeit*, *Verderbtheit* oder *Verkehrtheit* d. i. der Hang, die reine Triebfeder anderen, nicht moraliſchen nachzuſetzen. Man ſieht wohl, daß hier kein ſolcher Hang zum Böſen angenommen wird, vermöge deſſen der Menſch gar keine Rückſicht auf das moraliſche Geſetz nimmt, und ihm allen Gehorſam aufkündiget, ſondern nur ein ſolcher, wobei er ſich zwar zum Guten entſchließt, aber es nicht ausführt und ſich *nicht allein* durch die reine ſittliche Triebfeder beſtimmen läßt. *Kant* nahm an, daß dieſer Hang, als Hang, bei allen Menſchen, ohne Unterſchied, auch bei den Beſten Statt finde und wegen dieſer Allgemeinheit auch ein *natürlicher*, zum Character der Menſchengattung gehöriger, genannt werden könne, daß die Beſſerung bei jedem Menſchen von der Bekämpfung dieſes Hangs anfangen müſſe, daß er die urſprüngliche, im Inneren des Menſchen

vorgehende Sünde und die Quelle aller Laſter und äußeren geſetzwidrigen Thaten, daß er ganz ſelbſtverſchuldet ſey und den Grund aller Maximen verderbe, daher radical genannt werden könne. Daß ein ſolcher verderbter Hang im Menſchen gewurzelt ſeyn müſſe, hielt er für unnöthig, förmlich zu beweiſen, indem die Menge ſchreyender Beiſpiele, welche uns Erfahrung und Geſchichte an den Thaten der Menſchen, im Stande der Natur, der Cultur, der bürgerlichen Geſellſchaft und im Verhältniſſe ganzer Völker zu einander vor Augen ſtellen, es von ſelbſt jedem beweiſen könne. Er ſuchte den Grund dieſes Hangs nicht in der Sinnlichkeit des Menſchen, welche keine gerade Beziehung auf das Böſe habe und für welche wir nicht können, auch nicht in einem Verderbniß der praktiſchen Vernunft, welche unmöglich das Anſehen des Moralgeſetzes in ſich vertilgen könne. Für die unſchicklichſte Erklärung des erſten Urſprungs des Böſen in der menſchlichen Natur überhaupt hielt er die durch eine Anerbung, weil das Böſe nicht böſe ſeyn würde, wenn es angeerbt wäre, wenn wir nicht ſelbſt die Urheber davon wären. Er unterſchied den Zeit- und den Vernunft-Urſprung des Böſen in uns. Den Zeit-Urſprung deſſelben zu ſuchen, erklärte er für widerſprechend, weil man alsdann das Böſe von einem vorhergehenden Zuſtande und von Naturſachen, nicht aber von der Freiheit abzuleiten ſuchen müßte. Unter dem Vernunfturſprung des Böſen verſtand er den inneren Urſprung deſſelben aus der Freiheit. Jede böſe, innere oder äußere, That muß nach ſeiner Vorſtellung ſo betrachtet werden, als

ob der Menſch unmittelbar aus dem Stande der Unſchuld in ſie gerathen wäre: denn immer iſt ſie frei; wenn der Menſch auch vorher ſchon noch ſo böſe geweſen iſt und auch noch ſo viele Natururſachen ihn dazu veranlaßt haben oder noch veranlaſſen, ſo hätte er doch beſſer ſeyn ſollen und können und ſoll und kann es noch, ſündigt er dennoch, ſo tritt er in Rückſicht auf ſeine Freiheit und ſeine Anlagen zum Guten aus dem Stande der Unſchuld in die Sünde und Schuld. Wie aber nun gar ein *überwiegender Hang zum Böſen in uns entſtehe, warum die Willkühr bei allen Menſchen gerade dieſe Richtung nehme* — das iſt unerforſchlich für uns. Dieſer Hang muß *uns ſelbſt zugerechnet* werden und müßte daher ſeinen Grund wiederum in einer böſen Maxime haben und ſo ins Unendliche zurück. Das Böſe konnte nur aus dem Böſen kommen und doch ſind die urſprünglichen Anlagen unſerer Natur unſchuldig und lauter Anlagen zum Guten. Es muß alſo jener Hang als eine unerklärliche, im menſchlichen Gemüthe vorgehende, *intelligible Thatſache* betrachtet werden. Wie nun der mit dieſem Hange behaftete Menſch ſich ſelbſt beſſern könne, iſt eben ſo unbegreiflich, als wie er aus einem unſchuldigen, mit lauter Anlagen zum Guten verſehenen Menſchen ein böſer wurde, aber *möglich* muß jenes eben ſowohl ſeyn, als dieſes möglich war und wirklich geſchehen iſt. Ungeachtet dieſes Hangs ſagt uns doch unſere Vernunft, daß wir beſſer werden *ſollen*, folglich müſſen wir es auch *können*, ſollte auch das, was *wir* thun können, *unzureichend* ſeyn und wir dadurch nur für einen höhe-

ren dazu erforderlichen Beiſtand empfänglich werden. — Ein **Keim des Guten** iſt neben jenem Hange in uns übrig geblieben. Die **Achtung für das moraliſche Geſetz** iſt nicht in uns **verloren**; es kommt nur darauf an, daß ſie in uns wieder die Herrſchaft erlange. Das kann nur durch eine **Revolution in unſerer Geſinnung** geſchehen. Wenn auch dadurch der Hang zum Böſen **nicht vertilgt** wird, ſo wird er doch überwunden und überwogen, und wenn auch dadurch nicht ſogleich eine **gänzliche Reform in den Sitten hervorgebracht** wird, ſo befindet man ſich doch auf dem Wege eines beſtändigen Fortſchreitens im Guten.

Das iſt das Weſentliche der Lehre **Kants** von der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen, vom radicalen Böſen und der Beſſerung, die man ſeiner Ethik überhaupt hinzufügen muß.

Kants Schriften über die Moralphiloſophie brachten eine außerordentliche, erſchütternde Wirkung hervor. Die Ethik und ihr Studium gewann dadurch neues Intereſſe und Leben. Es bildete ſich eine neue philoſophiſche Schule, aus welcher Männer hervorgiengen, die nicht bloß Nachbeter waren, ſondern ſich mit dem Geiſte der neuen Lehre durchdrangen, ſie in Syſtemen, Lehrbüchern und Schriften anderer Art ausführten und ergänzten, auch zum Theil zu verbeſſern ſtrebten. Es würde zu ermüdend ſeyn und zu weit führen, dieſe verdienten Schriftſteller beſonders zu charakteriſiren und die Verſchiedenheiten, durch welche ſie ſich noch von einander auszeichnen,

ins Licht zu ſetzen. Es wird hinreichend ſeyn, ſie mit einer gewiſſen Auswahl anzuführen *). Fichte hatte urſprünglich die Abſicht, die kritiſche Philoſophie erſt ganz zu entwickeln und zu vollenden, ſie wider alle Angriffe zu ſchützen und zur vollkommenen Wiſſenſchaft zu erheben. Kant hatte mehrmals in ſeinen Schriften geſagt, daß das Ich das Princip aller Philoſophie ſey. Fichte ergriff dieſen Gedanken und ſtellte eine allgemeine Wiſſenſchaftslehre auf, worinn aus dem Ich, als einer abſoluten Thätigkeit, alles, auch das, was als Nichtich geſetzt iſt, entwickelt und der vollendetſte Idealis-

---

*) Kieſewetter über den erſten Grundſatz der Moralphiloſophie. 2 Thle. Berlin 1789. 90. Mutſchelle über das Sittlichgute. München 1788. 2. A. 1794. C. C. E. Schmid Verſuch einer Mor. Phil. Jena 1790. 2. A. 1792. 3. A. 1795. 4. A. 2 Bde. 1802. Gebhard über die ſittliche Güte aus unintereſſirtem Wohlwollen. Gotha 1792. L. H. Jakob Philoſ. Sittenl. Halle 1794. Ebend. über das moraliſche Gefühl. Halle 1788. C. H. Heidenreich Propädeutik der Mor. Phil. nach Grundſätzen der reinen Vernunft. Lpz. 1794. 3 Thle. Bardili Allgemeine prakt. Philoſ. Stuttg. 1796. Tieftrunks Philoſ. Unterſuchungen über die Tugendlehre zur Erläuterung und Beurtheilung der metaphyſiſchen Anfangsgründe der Tugendlehre von Kant. Halle I. 1798. II. 1805. Reinhold Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundſätze der Moralität aus dem Geſichtspuncte des gemeinen und geſunden Verſtandes; zum Behuf der Beurtheilung der ſittlichen, rechtlichen, politiſchen und religiöſen Angelegenheiten. 1. B. Lübeck und Lpz. 1798. Hoffbauers Anfangsgr. d. Mor. Philoſ. Halle 1798. Henrici Verſuch über den erſten Grundſatz der Sittenl. Lpz. I. 1799. Krug Syſtem der prakt. Philoſ. 2 Thle. Königsb. 1817. 18.

mus behauptet wird. In einer Sittenlehre nach den Principien der Wiſſenſchaftslehre *) ſtellte er aus moraliſchen Gründen und zum Behufe des moraliſchen Handelns den Glauben an eine wirklich vorhandene Sinnenwelt und an eine überſinnliche Welt zugleich wieder her. In der ganzen Geſchichte der Moralphiloſophie kommt kein Buch vor, welches durch Inhalt und Schreibart, durch Subtilität und Sonderbarkeit ſo dunkel und peinlich zu leſen wäre und welches doch wieder ſo manche klare und treffliche Partheien enthielte. Kant hat dieſen Schüler nicht für den Seinigen erkannt und dieſer hat es auch wohl ſpäterhin nicht mehr ſeyn wollen, wie dann namentlich ſeine Sittenlehre in weſentlichen Stücken von der Kantiſchen abweicht. Ich befinde mich in einer Verlegenheit, die mir in dem ganzen langen Laufe dieſer Geſchichte bei keiner Darſtellung eines ethiſchphiloſophiſchen Syſtems vorgekommen iſt. Fichte's Sittenlehre ſteht in enger Verbindung mit ſeiner allgemeinen Wiſſenſchaftslehre und iſt ohne ſie nicht verſtändlich, dieſe aber kann und darf hier nicht dargeſtellt und auch nicht durch Auswahl der weſentlichſten Grundſätze nur im Allgemeinen deutlich gemacht werden. Die Sittenlehre ſelbſt iſt ſo beſchaffen, daß ſie in keinem Auszuge, auch nicht in einer Auszeichnung des Vornehmſten in ihren Eigenthümlichkeiten wiedergegeben werden kann; alles hängt ſtrenge zuſammen, vieles iſt mir, ich geſtehe es, unverſtändlich geblieben. Ich zeige alſo nur kurz an, daß dieſer Philoſoph den Character des Ichs in einer Tendenz zur Selbſt-

*) Syſtem der Sittenl. ꝛc. Jena u. Leipz. 1798.

thätigkeit um der Selbſtthätigkeit willen beſtehen, daß er das Ich ſich ſeines Strebens nach Selbſtthätigkeit durch den Gedanken bewußt werden läßt: Wir ſind genöthiget zu denken, daß wir ſchlechthin durch Begriffe mit Bewußtſeyn und zwar nach dem Begriffe der abſoluten Selbſtthätigkeit uns beſtimmen ſollen, daß er eben dieſen Gedanken das Princip der Sittlichkeit oder den kategoriſchen Imperativ nennt und verweiſe übrigens wegen des Inhalts dieſes Buchs auf andere *).

Selbſt diejenigen Schriftſteller, welche in der Moral von anderen Principien ausgiengen, als Kant, oder dieſen beſtritten, haben doch meiſt den Forſchungen dieſes Weltweiſen Einfluß auf ihre Syſteme geſtattet oder ſie doch berückſichtiget. Im Ganzen iſt aber — allerdings ein ſehr auffallender Umſtand — ſeit dem Anfange der Kantiſchen Periode, in Deutſchland eine weit größere Mishelligkeit unter den Moralphiloſophen, ein weit lebhafterer und hartnäckigerer Streit

*) Der verſtorbene Berger, ein Schüler und Verehrer von Fichte, hat in der von mir herausgegebenen Göttingiſchen Bibliothek der theologiſchen Literatur IV. Bd. 5 Stück. S. 633 — 676. einen erläuternden und zugleich prüfenden Auszug aus dieſem Buche gegeben, durch welchen es aber nicht viel deutlicher geworden iſt. Noch weniger dient dazu der Auszug von Buhle Lehrb. d. Geſch. d. Phil. VIII. 743 — 769. — Mehmels Lehrb. der Sittenl. Erlangen 1811 iſt meiſt nach den Grundſätzen der Wiſſenſchaftslehre eingerichtet.

über die Principien der Sittlichkeit und über die wahre moraliſche Wiſſenſchaft entſtanden, als jemals. Ich finde mich nicht befugt und geeignet, hier über die Schriften der neueſten deutſchen Moralphiloſophen ein Urtheil zu ſprechen. Ich finde mich nicht im Stande, alle ihre verſchiedene Vorſtellungen und Meinungen anzuführen, nicht, als wenn ſie mir nicht bekannt wären und nicht ſorgfältig von mir beachtet worden wären, ſondern weil dieß zu einer Weitläuftigkeit und in ein kleines Detail führen würde, welche ſich dieſe Geſchichte nicht mehr geſtatten darf, und welche nur ein Schauſpiel langer, mannichfaltiger und zum Theil nicht erbaulicher und belehrender Kämpfe darbieten würde. Ich beſchränke mich alſo darauf, nur in der Kürze zu referiren, die Hauptpuncte herauszuheben und mich nur wenig auf die Charakteriſtik einzelner Schriften einzulaſſen.

Zuerſt will ich das Vornehmſte zuſammenſtellen, was wider Kants Moralprincip und Syſtem eingewandt worden iſt. Er hat dieß Princip in verſchiedenen Formeln ausgedrückt: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannſt, daß ſie ein allgemeines Geſetz werde. — Handle ſo, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgeſetz werden ſollte. — Handle ſo, daß du die Menſchheit ſowohl in deiner Perſon, als in der Perſon jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchſt. — Handle ſo,

daß dein Wille durch ſeine Maxime ſich zugleich als allgemein geſetzgebend betrachten könne. — Handle ſo, als ob du durch deine Maximen ein geſetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke wäreſt. — Aus dieſen verſchiedenen Formeln hat man geſchloſſen, daß es nicht einmal ein ganz einfacher, reiner Vernunftgrundſatz ſey oder daß er ohne Verbindung mit anderen das nicht ausrichten könne, wozu er beſtimmt iſt. Man hat gefunden, daß dieſe Formeln nicht nur verſchiedene Seiten deſſelbigen Grundſatzes, ſondern verſchiedene Sätze ausdrücken. Man hat beſonders geſagt, daß das, was von Behandlung des Menſchen als Selbſtzweck darinn vorkommt, nicht auf die andern Formeln zurückgebracht werden könne. Man wollte ſelbſt in jeder Formel etwas Materiales entdecken. Man beſtritt die Vorausſetzung, daß unſere Vernunft etwas vollkommen Freies und durch ſich ſelbſt Beſtehendes ſey, und erinnerte, daß ſie etwas Abhängiges, Mitgetheiltes und Beſchränktes, daß ſie nicht die göttliche Vernunft ſey. Man zeigte, wie dieſer Grundſatz feindſeelig gegen die Religion ſey und durch alle religiöſe Beweggründe die Sittlichkeit der Handlungen vermindern und verderben laſſe. Man fand es ungereimt, zu ſagen, daß unſere Vernunft Gott, die Religion und das Sittengeſetz mache. Man beſchuldigte dieſen Grundſatz, daß er die menſchliche Natur, in welcher alle Anlagen Einfluß auf einander haben, und die Verbindung des Menſchen mit der Welt zerreiße und wolle, man ſolle bei den Regeln und Gründen ſeines Handelns von ſeinen Kräften, moraliſchen Gefühlen und Neigungen, von ſeiner Indivi-

dualität und der Einrichtung der Welt abſtrahiren. Man führte an, daß die Eigenſchaft der Allgemeinheit, welche ein höchſter moraliſcher Grundſatz an ſich haben müſſe, nicht dieſen Grundſatz ſelbſt ausmachen und daß doch nicht alles Sittlichgute darunter begriffen werden könne, daß namentlich alle Pflichten gegen Gott dadurch ausgeſchloſſen werden. Man bemerkte, daß, um zu beſtimmen, welche Handlungsweiſe in jedem Falle von allen vernünftigen Weſen befolgt werden könne, es nicht genug ſey, daß wir keinen Widerſpruch darinn ſehen, ſondern daß wir eine umfaſſende und genaue Kenntniß der Welt und Natur haben müßten, um dieß beſtimmen zu können. Man erinnerte an die von Kant ſelbſt zugegebenen Colliſionen der Verpflichtungsgründe zu verſchiedenen Pflichten, wo oft ſogar die Erfüllung der einen Pflicht die Übertretung der andern fordere und behauptete, daß dadurch die Allgemeinheit des Sittengeſetzes aufgehoben werde. Man machte darauf aufmerkſam, daß die Allgemeinheit der Moralgeſetze in vielen Fällen nur ſo genommen werden könne, daß alle Menſchen, die ſich in gleichen Umſtänden und Verhältniſſen befinden, auch gleiche Geſetze befolgen ſollen, daß aber daſſelbige auch mit dem Sittlichböſen geſchehen könne. Man erklärte es für ſehr beſchränkt und grundlos, daß nur Selbſtvervollkommnung und Beglückung anderer die Zwecke ſeyn ſollten, welche zugleich Pflichten ſeyen, da wir doch auch die Vollkommenheit anderer und unſere eigene Glückſeeligkeit befördern ſollen und können und Kant ſelbſt das Streben nach der letzten doch auch in ſeiner Theorie

vom höchſten Gute zur Pflicht macht. Man machte wieder die Lehre, daß mit jeder ächt ſittlichen Handlung, und mit jeder ausſchließenden Wirkſamkeit der reinen Triebfeder ein Gefühl innerer Demüthigung, eine Zurückweiſung aller ſinnlichen Triebe und Neigungen, ein Ungernthun verknüpft ſey, die Einwendung; ob dann ein Liebesdienſt, den man einem anderen erweist, dadurch, daß man ihn gerne und mit Freuden leiſtet, etwas an ſeinem ſittlichen Werthe verliere? Endlich erklärte man die Vernunft allein für zu ſchwach und kalt in dem Menſchen, als daß ſie ein lebendiges, wirkſames, bewegendes Princip zu allen tugendhaften Handlungen werden könnte *).

Späterhin wurde in Deutſchland der Spinozismus, in der That mit geringen Veränderungen erneuert und unter dem Namen der Naturphiloſophie oder der Philoſophie der abſoluten Identität in ein größeres Anſehen gebracht, als er vorher jemals daſelbſt gehabt hatte. Seine Beziehung auf die Sittlichkeit und ihre Lehre kann eigentlich nur durch die Darſtellung des ganzen Syſtems, welche hier nicht gegeben werden kann, klar werden, doch erhellt die Hauptſache ſchon aus demjenigen, was in dieſer Geſchichte von der moraliſchen Beziehung des Spinozismus ge-

*) Tittel über Kants Moralreform. Frkf. u. Lpz. 1786. J. C. Schwab Vergleichung des Kantiſchen Moralprincips mit dem Leibn. Wolfiſchen. Berlin 1800. Meiners Geſch. der Ethik. 2. Theil. Bouterweks Apodiktik II. 167 ff. Mein Neues Lehrb. d. Mor. für Theologen 2. A. Gött. 1817. S. 108 — 114. u. a.

ſagt worden iſt. Die Naturphiloſophie gebraucht zwar auch moraliſche Ausdrücke und will auch ihre Moral haben, allein ſie gebraucht jene nicht in einem eigentlich moraliſchen Sinne und kann dieſe nicht zu Stand bringen. Sie redet von **Freiheit**, allein ſie gibt dieſelbe, ſofern ſie Eigenſchaft endlicher Weſen iſt, nur für den Abfall vom Abſoluten und für die Möglichkeit, in demſelben zu beharren, für Nichts, aus und läßt die **wahre Freiheit** nur darinn beſtehen, daß die Seele im Abſoluten und nothwendig iſt. Sie lehrt, daß die Freiheit eines mit abſoluter Nothwendigkeit ſey, daß frei ſey, was den Geſetzen ſeines Weſens gemäß handle, daß die Weſen und die Handlungen des Menſchen, ſo wie aller übrigen Dinge, durch einen ewigen intelligiblen Uract nothwendig und doch zugleich auch ſeine eigene That ſeyen. Sie läßt die Handlungen des Menſchen ſamt Gott ſich aus der Natur entwickeln. Nach dieſer Philoſophie beſteht die **Sittlichkeit** darinn, daß man mit abſoluter Freiheit d. i. Nothwendigkeit handelt, daß man mit Gott Eins wird, ins Abſolute übergeht, von dem man abgefallen iſt und mit demſelben verſöhnt wird, wozu man aber ſelbſt nicht das Geringſte beitragen kann. Sie erklärt eine aus freier Selbſtbeſtimmung hervorgegangene Sittlichkeit für abſolut unmöglich. Ihr zufolge iſt alles, was iſt und geſchieht, an ſich vollkommen, wahr und vernünftig, auch das Böſe, denn Alles gehört zum Seyn der unendlichen Subſtanz *). **Schelling** ſelbſt hat

*) **Schellings** philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit und die damit zuſam-

keine Ethik geſchrieben, wohl aber haben es verſchiedene ſeiner Anhänger verſucht, ſie aus einem Principe abzuleiten und Syſteme derſelben zu bilden *). Wir wollen doch ein paar Proben davon geben, wie ſie dabei zu verfahren pflegen.

Ein abſolutes Selbſtbewußtſeyn — ſo lehrt einer von ihnen **) — das Bewußtſeyn Gottes außer Zeit und Raum geht allen endlichen Dingen vor und prägt ihnen ſeine ewige Idee ein. Alle endliche Dinge ſind Bilder des ewigen Selbſtbewußtſeyns Gottes, unendliche Variationen eines ewigen Themas. Das Selbſtbewußtſeyn Gottes oder die Dreiheit des göttlichen We-

menhängenden Gegenſtände in deſſen Philoſ. Schriften B. 1. Landshut 1809. S. 399 — 611. Philoſophie und Religion. Tübingen 1804. Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik I, 1, 9. Jahrbücher der Medicin als Wiſſenſchaft I, 1. 76. Vergl. Eſchenmayer an Schelling üb. d. Abh. üb. die menſchl. Freiheit nebſt Antwort in der Zeitſchrift I, 1. II, 30.

*) Die erſten Grundſätze der Ethik dargeſtellt von A. Buchner. Landshut 1807. J. Thanner Lehr- und Handbuch der praktiſchen Philoſ. 1. Theil. Salzburg 1811. G. M. Klein Verſuch, die Ethik als Wiſſenſchaft zu begründen. Rudolſtadt 1811. Ebend. Darſtellung der philoſophiſchen Religions- und Sittenlehre. Bamberg und Würzburg 1819. Aphorismen der geſammten Philoſophie. 2. Bdchen. Prakt. und äſthetiſche Philoſophie von Th. Rixner. Sulzbach 1818. Das abſolute Princip der Ethik von N. Möller. Lpz. 1819. Krause Sittenlehre der Vernunft. Dresd.

**) Möller a. O.

ſens iſt die unwandelbare Zahl, auf welche alle Erſcheinungen als Stundenweiſer in der Zeit hinweiſen. Daher der beſtändige Dualismus in der phyſiſchen und moraliſchen Welt, die Gleichheit und Identität des Subjects und Objects, Gott das wahre Ding an ſich, die einige Subſtanz und der Träger des Univerſums. Kein Weſen exiſtirt als ein allgemeines. Alles Exiſtiren hat eine beſondere Form des Seyns, wenn dieſe Form dem Weſen entſpricht, ſo iſt es vollkommen und inſofern dieſe Vollkommenheit wahrgenommen und empfunden wird, glückſelig. Gott iſt ſelbſt ein Individuum, nichts Allgemeines, worinn etwa die Seele ſich auflöſen kann. Der Selbſterhaltungstrieb iſt ein Trieb nach Vollkommenheit und, ſofern dieſe gefühlt wird, nach Glückſeligkeit. Die reine Befolgung eines natürlichen Triebs iſt keine Tugend; denn dieſe iſt nur das Prädikat freier Intelligenzen, welche mit Bewußtſeyn das Naturgeſetz befolgen oder nicht befolgen, da hingegen die nichtfreie Natur ohne Bewußtſeyn und mit Nothwendigkeit handelt. Der Menſch iſt frei, aber die Freiheit kann keinem andemonſtrirt werden, ſondern ihr Daſeyn iſt Thatſache des unmittelbaren Bewußtſeyns im abſoluten Beſtimmen ſeiner ſelbſt. Indeß kann man den Menſchen zu dieſem Bewußtſeyn anleiten, indem man ihm eine Handlung zumuthet und er nun erkennt, daß es in ſeiner Willkühr ſtehe, ſie zu thun oder zu unterlaſſen und dieß iſt die einige Art, wie der Menſch zum Bewußtſeyn ſeiner Freiheit gelangen und auch für ſich frei werden kann. Da nun die endlichen Intelligenzen nur auf dieſe Art zum Bewußtſeyn ihrer Freiheit gelangen können, daß eine andere Intelligenz

die bereits in dieſem Bewußtſeyn iſt, Aufforderungen an ſie ergehen läßt, ſo werden wir für eine erſchöpfende Ableitung des Bewußtſeyns der menſchlichen Freiheit und der Sittlichkeit auf eine Intelligenz zurückgetrieben, in welcher jenes Bewußtſeyn abſolut iſt und dieſes iſt Gott, der abſolute Grund aller Dinge, der erſte Geſetzgeber und Erzieher der Menſchen. Wer das höhere Moralgeſetz anderswoher ableiten will, als von Gott, der ſtellt einen an ſich nicht gewiſſen und verpflichtenden Satz auf und muß auch Gott ſelbſt unter ein Geſetz ſtellen. Die Quelle aller Moralität iſt der Wille Gottes, deſſen abſolutes Handeln die vollkommenſte Moralität iſt, und es gibt kein Geſetz, dem Gott unterworfen wäre, ſondern der Wille Gottes ſelbſt iſt das höchſte Moralgeſetz, dem alle endliche Intelligenzen unterworfen ſind. Alles, was Gott will, iſt gut und darum, weil er es will. Gott iſt die Quelle und der Maaßſtab alles Guten. Abſolute Freiheit iſt eins mit abſoluter Nothwendigkeit. Auf gleiche Weiſe, wie Natur und Kunſt, weil auch Natur frei handelt, indem ſie nur ihr eigen Geſetz befolgt, handelt Gott moraliſch. Abſtrahirt man vom göttlichen Handeln die Form als abſolute Geſetzmäßigkeit und vergißt, daß dieſe Form im göttlichen Weſen gegründet iſt, ſo wendet man das Geſetz auf alle vernünftige Weſen, mithin auch auf Gott an, als wenn er verbunden wäre, nach einem Geſetze zu handeln, da es doch in ſeiner ewigen Natur gegründet iſt, und Gott, indem er mit Freiheit handelt, das Geſetz ſelbſt hervorbringt. Die Verbindlichkeit dieſes Geſetzes folgt alſo aus der Beziehung alles Endlichen und Relativen auf das abſolute Weſen Gottes. Die abſolute Handlungsweiſe Gottes iſt für alle endliche be-

wußtloſe Weſen beſtimmend, für freie und bewußte verbindend, ohne allen höheren Grund. — Das Univerſum iſt ein Reich der Intelligenzen, welches auch in der Behauptung liegt, daß die Natur wegen des Menſchen da iſt und die Welt mit vernünftigen Geſchöpfen bevölkert ſeyn muß. Sollen wir nicht von Intelligenz zu Intelligenz ins Unendliche getrieben werden, ſo müſſen wir bei einer erſten Intelligenz ſtehen bleiben, in der das Bewußtſeyn und die Freiheit abſolut iſt, die den Grund des Bewußtſeyns und der Freiheit in ſich enthält. Dieß iſt das abſolute Selbſtbewußtſeyn Gottes, als letzter Grund alles Bewußtſeyns und aller Freiheit im Endlichen. Das höchſte formale Princip der Ethik iſt alſo: Erfülle Gottes Willen, als ſolchen. Gott aber will die allgemeine Vollkommenheit, und da die Natur als etwas Bewußtloſes nicht für ſich da iſt, ſondern für ein Bewußtes, in welchem Vollkommenheit eben ſo viel iſt als Glückſeeligkeit, ſo will Gott die allgemeine Glückſeeligkeit. Daher das allgemeine ethiſche Princip: Befördere die allgemeine Glückſeeligkeit, weil Gott ſie will. Vollkommenheit und Glückſeeligkeit ſind zwar ſchon oft als Principien der Tugend aufgeſtellt worden, allein ſie verlieren alle verbindende Kraft, wenn man ſie nicht in Beziehung auf Gott denkt und erſcheinen bloß als menſchliche Meinungen, die man nach Belieben annehmen oder verwerfen kann. Zwar beruft man ſich auf die menſchliche Vernunft, aber es gibt keine allgemeine menſchliche Vernunft, ſondern nur eine beſondere und jeder auf ſie gegründete Anſpruch iſt nur eine ſubjective Maxime. Sich ſelbſt zu vervollkommnen oder glückſeelig zu machen, iſt der Menſch zu ſchwach;

die Tugend fällt daher in den Indifferenzpunct des endlichen Willens des Menſchen mit dem Willen Gottes. Soll der Menſch göttliche Form gewinnen oder ſich göttlich beſtimmen, ſo muß er die eigene Form, Eigenwillen, Eigenſinn, Selbſtbeſtimmen nach Trieben und Launen aufgeben; ſo wird er glückſeelig, in und mit dem göttlichen Handeln frei. Tritt der endliche Wille aus dem Indifferenzpunct mit dem göttlichen, ſo handelt er nach den Principien der Natur. Die beiden Principien der Natur aber ſind das Objective und Subjective, Poſitive und Negative, alſo muß der endliche Wille nothwendig von einem derſelben beſtimmt werden. Jede Tugend hat zwei entgegengeſetzte Laſter, fällt alſo in die Mitte derſelben. — Ob nun dieſe Lehren insgeſamt mit der Identitätsphiloſophie und unter ſich ſelbſt zuſammenſtimmen, habe ich hier nicht zu beurtheilen.

Ein anderer, Klein *), erklärte ausdrücklich, daß er eine praktiſche Philoſophie, aus den Principien der Identitätslehre abgeleitet, aufſtellen wolle, wovon bisher nicht nur die Wirklichkeit vermißt worden ſey, ſondern auch die Möglichkeit zu bezweifeln mehrere Grund genug zu haben, geglaubt hätten. Ob aber wirklich in dieſem ſchönen, lehrreichen und nützlichen Buche die praktiſche Philoſophie aus der Identitätslehre abgeleitet ſey, mag der kundige Leſer ſelbſt nach der Auszeichnung der Hauptgedanken beurtheilen.

---

*) s. a. O.

Die praktiſche Philoſophie iſt philoſophiſche Religions- und Sittenlehre und beſchäftiget ſich mit der Erkenntniß ſolcher Gegenſtände, welche durch das freie menſchliche Handeln erſt hervorgebracht werden ſoll. Die Freiheit wird in derſelben aus der Metaphyſik, einer höheren Wiſſenſchaft, vorausgeſetzt. In dem menſchlichen Gemüthe ſtreiten von Natur der Eigenwille, welcher egoiſtiſch iſt, und der Vernunftwille, welcher auch auf das des Andern, und nicht bloß auf das Seine ſieht. Der erſte wird durch Sinnlichkeit gereizt, an den zweiten macht das Vernunftgebot eine Forderung, beides unwillkührlich. Über beiden ſteht der freie Wille, der über ſie eine unbedingte Herrſchaft übt, ſo daß es von ihm abhängt, den Eigen- oder Vernunftwillen zum herrſchenden zu machen. Die Güter der Sinnlichkeit ſind zugleich Güter des Geiſts oder der Vernunft, wenn das ſinnliche Begehren dem vernünftigen untergeordnet wird, und wenn jene dem Menſchen vereinigt zukommen, ſo beſitzt er das höchſte Gut. Die Moral muß der Religion untergeordnet werden. Der Menſch iſt ſich der Idee Gottes und ihrer Realität unmittelbar und ohne Begründung bewußt, und die Ideen des Wahren, Guten und Schönen, welche das Weſen der Moralität, nur jede von einer andern Seite, bezeichnen, müſſen aus der Idee von Gott erkannt und abgeleitet werden; eben deswegen gehört die Feſtſetzung deſſen, was an ſich recht und ſittlich iſt, zur Religionslehre, wovon dann die Sittenlehre bloß die beſte Anwendung auf die wirklichen und beſonderen Lebensverhältniſſe aufzuzeichnen hat. Die Sittenlehre enthält demnach nur das Parti-

culare eines Stücks der Religionslehre und zwar desjenigen, in welchem das der Moral entſprechende Univerſale bereits dargeſtellt und abgehandelt worden iſt. Es gibt keine Pflichtgebote, welche nicht mannichfaltige Ausnahmen fordern. Das Geſetz, die beſtimmte Idee der Pflicht geht aus der Tugendkraft jedes Menſchen hervor und es muß daher bei einer Pflichtenlehre auf die Individualität der Subjecte geſehen werden. Jedes Geſchlecht, jeder Stand, jedes Alter und Handwerk bedarf einer eigenen Sittenlehre, die für erlaubt erklärt, was Menſchen von andern Ständen und Verhältniſſen für unerlaubt halten müſſen. — Das eigentliche Weſen der Moralität liegt in der Liebe zum Guten. Man muß daher in der Moral die Lehre von den Gütern des Menſchen zum Grunde legen.

Einer dieſer Philoſophen hat auch die bisherige Sittenlehre einer Kritik unterworfen *). Er ſelbſt hat dabei kein Princip zum Grunde gelegt, ſondern nur die bisher aufgeſtellten Syſteme nach der Idee der Wiſſenſchaft und nach dem Zuſammenpaſſen ihrer Theile beurtheilt. In allen findet er Mangel an Wiſſenſchaftlichkeit, Zuſammenhang und innerer Übereinſtimmung. Allen Moralphiloſophen aber zieht er den Spinoza und nach ihm den Plato vor und behauptet ausdrücklich, daß ſie in manchen Stücken das allein Richtige

*) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre von F. Schleiermacher. Berlin 1803.

getroffen hätten. Dieſer Kritik hier zu folgen, würde faſt ein eigenes Buch erfordern *).

Man hört und lieſt jetzt viele Klagen in Deutſchland, daß die philoſophiſche Moral ſich in einem traurigen Zuſtande befinde, daß ſie hinter andern philoſophiſchen Wiſſenſchaften zurückgeblieben, daß ſie noch nicht einmal zu einer Wiſſenſchaft erhoben worden ſey. Einige behaupten, daß ſie eine Wiſſenſchaft im ſtrengſten Sinne werden könne, ſie machen Vorſchläge und Anſtalten dazu oder legen ſelbſt Hand an, das wiſſenſchaftliche Gebäude derſelben aufzuführen, ſind aber ſelbſt wiederum uneins untereinander. Andere behaupten, daß es unmöglich ſey, aus den moraliſchen Lehren eine ſtrenge Wiſſenſchaft zu bilden, indem ihr Hauptgegenſtand, die Freiheit kein Gegenſtand des Wiſſens, ſondern des Glaubens ſey, indem die Freiheit etwas Unendliches, ein Vermögen, ohne Schranken zu wirken ſey, deſſen Wirkungen niemand ermeſſen und von welchem niemand beſtimmte Grenzen angeben könne, indem ſie in mehreren Rückſichten etwas Unbegreifliches für uns ſey, indem wir von ihr keine ſo klare, beſtimmte Begriffe haben, wie von mathematiſchen, logiſchen und phyſikaliſchen Gegenſtänden, wir alſo hier unſere Begriffe nicht ſo genau analyſiren, keine ſolche Ketten von Vernunftſchlüſſen bilden, das Beſondere vom Allgemeinen nicht ſo ſtrenge ableiten können. Sie berufen ſich darauf, daß eben dieſe Beſchränktheit der

*) Wyß Vorleſungen über das höchſte Gut: 2 Thle. Bern. 1811. richten ſich vornehmlich nach dieſer Kritik.

Erkenntniß ſich auch anderen mit der Freiheit zuſammenhängenden moraliſchen Lehren mittheile und daß es unmöglich ſey, in der Moral vollſtändige, allgemeine und beſondere, genau beſtimmte Regeln für alle Lagen und Verhältniſſe des menſchlichen Lebens zu geben. Damit wollen ſie aber nicht ſagen, daß man von moraliſchen Dingen nichts wiſſen und erkennen könne, daß wir keine Begriffe und Ideen von denſelben haben, daß wir hier gar keine Beweiſe führen und die moraliſchen Lehren nicht in Zuſammenhang bringen können, daß die Moral nicht in einem minder ſtrengen Sinne eine Wiſſenſchaft werden könne und daß man nicht auch in ihr ſich fortgeſetzt beſtreben ſolle, ſich dem Ideale einer ſtrengen Wiſſenſchaft zu nähern.

Man hat es auch als Preißfrage aufgeworfen: Woher es dann komme, daß die Philoſophen in Anſehung des höchſten moraliſchen Princips ſo ſehr von einander abweichen, da ſie doch in den Folgerungen und in der Beſtimmung der einzelnen Pflichten meiſt mit einander übereinkommen? Der Deutſche, welcher den Preiß davon trug *), fand den Grund der Abweichungen in der äußerſten Schwierigkeit der Aufgabe, in den ver-

*) J. C. F. Meiſter über die Gründe der hohen Verſchiedenheit der Philoſophen im Urſatze der Sittenlehre bey ihrer Einſtimmigkeit in Einzel-Lehren derſelben. Eine von der Societät der Wiſſenſchaften zu Harlem 1811 gekrönte Preißſchrift. Nebſt Zugabe einer Abhandlung über die, wo möglich, noch größere Verſchiedenheit der Urſätze des Naturrechts und eine verhältnißmäßig gleich große in Einzel-Lehren deſſelben. Züllichau 1812.

ſchiedenen Sinnesarten, Geiſtesrichtungen und Gemüthsſtimmungen der Philoſophen. Die Einſtimmigkeit aber in den einzelnen Lehren erklärte er ſich ſo: Lange vorher, ehe moraliſche Principe und Syſteme aufgeſtellt werden, entſcheiden die Menſchen über Gutes und Böſes im Einzelnen und werden darinn durch moraliſche Gefühle und durch den auf die Folgen der Handlungen achtenden geſunden Menſchenverſtand geleitet. Sie bilden die ſittlichen Begriffe vom Einzelnen zuerſt und ſo ſehr aus, daß nachher kein Princip erfunden werden kann, welches nicht dieſelbigen Reſultate für das Einzelne gäbe. Sie machen ſelbſt die Leichtigkeit und Sicherheit, das angenommene Einzelne aus dem Allgemeinen zu entwickeln, zum Probierſtein der Wahrheit des Princips. Die Principe ſelbſt ſind oft nur in Worten und Ausdrücken verſchieden, in der Sache aber und im Sinne ſich gleich oder ähnlich; und am Ende ſtecken wohl in Allen, ſelbſt in dem Kantiſchen, die Principe der Vollkommenheit und Glückſeligkeit, welche wiederum verwandt ſind oder von welchen ſich das eine in das andere möchte auflöſen laſſen, und daher iſt es kein Wunder, daß gleiche Reſultate im Einzelnen herauskommen.

Diejenigen, welche der Moral aufhelfen wollen, ſtreiten aber immer noch darüber, welches ihr höchſter Grundſatz ſey, ob und in welchem Sinne es einen ſolchen gebe, ob es nöthig ſey, einen ſolchen aufzuſtellen. Einige behaupten, man müſſe in der Moral von Ideen, andere man müſſe von Kräften der menſchlichen Natur ausgehen. Da es gewiſſe Hauptbegriffe der Moral

gibt, von welchen einer zum andern führt: Güter, höchſtes Gut, Sittengeſetz, Pflicht, Tugend, ſo ſtreitet man darüber, welchen dieſer Begriffe man in der Moral zum Grunde legen ſoll. Einige haben noch das Heil der Moral darinn geſucht, nur die Kantiſche Lehre recht zu faſſen, darzuſtellen und fortzubilden, andere aber ſahen gerade darinn ihr Unheil, ſpotteten über den leeren moraliſchen Formalismus und die unfruchtbare Allgemeinheit, ſie wollten, daß die Ethik mehr auf die Kraft ſehe, womit geleiſtet wird, als auf die äußere Geſtalt der Leiſtungen, mehr auf den Geiſt, als das Maaß des Lebens. Sie wollten dem moraliſchen Gefühle wiederum mehr Anſehen und Gewicht in der Ethik zugeſtanden wiſſen, ſtritten ſich aber noch über ſeinen Urſprung, ſeine Bedeutung und ſein Verhältniß zur Vernunft. Man hat auch die Lehre wiederholt, daß der Hauptcharacter der Tugend in ihrer Schönheit beſtehe und daß das ethiſche Princip der ſittliche Geſchmack ſey. Endlich haben auch einige dahin gearbeitet, eine eklektiſche Ethik aufzuſtellen und die Principien und Syſteme ſo viel möglich zu vereinigen *).

*) Ich gebe hier die Schriften an, auf welche ſich die obigen Andeutungen vornehmlich beziehen. Meiners Geſch. d. Ethik. 1800. 1. Thl. 1. Abth. G. W. Bock Neue Grundlegung zur Philoſophie der Sitten mit beſtändiger Rückſicht auf die Kantiſche. Braunſchweig 1802. Bouterweks Praktiſche Aphorismen. Gött. 1808. Ebend. Lehrbuch der philoſ. Wiſſenſchaften. 2. Theil, 1. Ausg. Gött. 1813. 2. A. 1820. J. F. Herbart Allgemeine praktiſche Philoſophie. Gött. 1808. F. Salat die Mor. Phil. dargeſtellt. Landshut 1810. 5. neubearbeitete Ausg.

Von dieſen Differenzen und Streitigkeiten haben doch deutſche Schriftſteller kaum Vortheil für den Antimoralismus gezogen. Man hat vielmehr in dieſem Lande mit Ernſt und Eifer fortgefahren, eine ſichere Begründung für die Ethik zu ſuchen. Die Schriften, welche man zu den antimoraliſchen rechnen möchte, gehören entweder nicht ganz dahin, oder enthalten nichts, was nicht ſchon früher aus Schriften dieſer Art in dieſer Geſchichte angeführt worden wäre *).

Noch verdient Fridr. Heinr. Jacobi hier eine beſondere Aufmerkſamkeit, weil er in die Mitte zwiſchen den beiden philoſophiſchen Hauptpartheien trat, die in

---

1821. Baader über die Begründung der Ethik durch die Phyſik. München 1813. Philoſophiſche Tugendlehre von G. E. Schulze. Gött. 1817. Fries Handbuch der praktiſchen Philoſophie oder die philoſophiſche Zwecklehre. 1. Theil. Heidelberg 1818. Köppen Vertraute Briefe über Bücher u. Welt. Lpz. 1820. 9. Brief. Zeitſchrift für Moral. Herausgegeben von C. F. Böhme und G. E. Müller. 1. Band. 1—3. Heft. Lpz. 1819. Grundriß der philoſophiſchen Tugendlehre von G. W. Gerlach. Halle 1820. Ueber die Ethik als Dynamik von C. Weiller. München 1821.

*) Verſuch einer Anleitung zu einer Sittenlehre für alle Menſchen (von Schulz) 4 Thle. Berlin 1785—87. Darſtellung eines neuen Gravitationsgeſetzes für die moraliſche Welt. Berlin 1802. J. A. Geßner Kritik der Moral. Lpz. 1802. Der neue Machiavell, eine praktiſche Moral für die Unglaubigen. Hamburg 1802.

ſeinem Zeitalter das größte Gewicht hatten und ſich im Weſentlichen wider beide erklärte, weil er in ſeinen Schriften eine herrliche religiöſe und ſittliche Geſinnung ausdrückte und ihnen auch bei dem nicht eigentlich philoſophiſchen und gelehrten Publicum einen mächtigen Einfluß zu verſchaffen wußte und weil noch jetzt eine bedeutende, von ihm abgeleitete Schule beſteht. Aller eigentlich ſyſtematiſchen und demonſtrativen Philoſophie erklärte er den Krieg; nach ſeiner Meinung führte ſie, wenn ſie conſequent war, nur zum Fatalismus, Antimoralismus, Pantheismus und daher erklärte er den Spinozismus für das vollkommenſte Syſtem der Philoſophie über Gott und die Welt. Aber dieß war nach ſeiner Überzeugung nicht der wahre Weg, den wir Menſchen in Anſehung der wichtigſten Gegenſtände unſerer Erkenntniß betreten ſollen. An Kanten rühmte er zwar, daß er zuerſt eine reine praktiſche Philoſophie aufgeſtellt und die Blendwerke der Speculation zerſtört habe, tadelte es aber, daß er alle Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände aufgehoben und behauptete, daß er conſequenter Weiſe auch die der ſinnlichen Gegenſtände hätte aufheben müſſen und daß er durch ſeinen praktiſchen Vernunftglauben das, was er durch theoretiſche Gründe umgeſtürzt habe, nicht wieder habe aufbauen können. Seine eigenen Grundſätze hat er nur nach und nach in ſeinen Schriften beſtimmter und deutlicher erklärt und ſie ſind von den würdigen Männern, die ſeine Philoſophie vertheidigten, Köppen, Weiller, Salat und andern auf verſchiedene Art näher beſtimmt worden. Der Geiſt derſelben namentlich

in Beziehung auf das Sittliche wird aus nachfolgen- der Darſtellung erhellen *).

Jacobi **) erklärte ſelbſt, daß die Annahme einer wirklichen und wahrhaften Vorſehung und Frei- heit, nicht nur in dem höchſten, ſondern in jedem vernünftigen Weſen, und die Behauptung, daß dieſe zwei Eigenſchaften ſich einander wechſelſeitig voraus- ſetzen, dasjenige ſey, was ſeine Philoſophie von allen anderen, ſeit Ariſtoteles bis auf dieſen Tag ent- ſtandenen unterſcheide ***). Er verwarf ausdrücklich die Definitionen, daß die Freiheit das Vermögen ſey, ohne Gründe, nach bloßer Willkühr einen Entſchluß zu faſſen und ſich zum Handeln zu beſtimmen oder das Vermögen, das Beſſere zu wählen. Von dem erſten ſagt er, daß ein ſolches blos willkührliches Handeln dem freien Willen eines vernünftigen Weſens widerſpreche, von dem zweiten aber, daß es gar eine moraliſche Nothwendigkeit ſey, welche die Freiheit aufhebe, indem ein Wille, welcher durch Ideen, die

---

*) Rationis, qua F. H. Jacobi e libertatis notione Dei existentiam evincit, expositio et censura P. I. expositionem exhibens aut. J. G. Reiche. Goett. 1821. Der Verf. dieſer Schrift hat ſich ungemein viel Mühe gegeben, Jacobis Lehre von der Freiheit und dem, was damit zuſammenhängt, aus ſeinen Schriften zuſammenzuſtellen. Ich habe ſie hier benutzt.

**) Werke 4 Bde. Leipz. 1812—1819.

***) Werke II. 46.

in der Zeit entſtehen, beſtimmt werde, eben ſo wenig frei ſey, als ein durch äußere Urſachen beſtimmter *).

Er ſelbſt legt den allgemeinen Begriff zum Grunde, nach welchem die Freiheit ein Vermögen iſt, durch eigene Kraft zu handeln und Veränderungen aus einem inneren natürlichen Principe hervorzubringen. Dieſe Freiheit aber nimmt er nicht nur bei dem Menſchen, ſondern in einem gewiſſen Grade bei allen Geſchöpfen an. "Wir ſind nicht im Stande, ſagt er, uns eine Vorſtellung von einem ſchlechterdings abhängigen Weſen zu machen. Ein ſolches Weſen müßte ganz paſſiv ſeyn und könnte doch nicht paſſiv ſeyn: denn was nicht ſchon etwas iſt, kann nicht zu etwas blos beſtimmt werden; was an ſich keine Eigenſchaft hat, in dem können durch Verhältniſſe keine erzeugt werden, ja es iſt nicht einmal ein Verhältniß in Abſicht ſeiner möglich **)." Er nimmt an, daß, wenn ein Weſen die Einwirkung eines anderen ſoll leiden können, es auch Kräfte des Widerſtehens beſitzen müſſe, daß Leiden und Widerſtehen ſich entſprechen, daß ein Weſen in demſelbigen Grade, in welchem es widerſtehen kann, auch die Einwirkung anderer erfahren könne, daß alle Naturgegenſtände gewiſſe Kräfte, Beſtrebungen, Triebe in ſich haben und keiner ganz vom andern abhänge ***).

*) A. D. IV. 27. 147.

**) IV. 23.

***) IV. 18 ff.

Das iſt aber noch lange nicht die ganze dem Menſchen zukommende Freiheit. Worinn dieſe nach Jacobi beſtehe, ſoll jetzt dargeſtellt werden.

Die wahre Freiheit iſt nur da vorhanden, wo Selbſtthätigkeit mit Bewußtſeyn, Verſtändigkeit und Vernunft verknüpft iſt. Es widerſpricht ſich, daß einer etwas wolle, der ſich ſeiner nicht bewußt iſt. Wer ſich ſeiner nicht bewußt iſt, der kann den Gegenſtand und Zweck ſeiner Handlung nicht erkennen und vorausſehen, ſondern wird durch eine äußere oder innere Urſache blind zum Handeln getrieben. Selbſtweſenheit mit Einheit des Bewußtſeyns verbunden iſt Perſönlichkeit. Jedes Weſen, welches das Bewußtſeyn ſeiner Identität, eines bleibenden, in ſich ſeyenden und von ſich wiſſenden Ichs hat, iſt eine Perſon *). Ein freies Weſen muß auch nothwendig Verſtand und Vorſehung oder Vorherſehung beſitzen, ſonſt iſt ſein Handeln blos Beweglichkeit, blind und mechaniſch. Es muß nicht nur das Object ſeines Handelns wiſſen, ſondern auch darüber vorher nachdenken. Der Wille verlangt oder flieht immer etwas und ſtrebt nach einem gewiſſen Zwecke, dieſer Zweck und der Weg, welcher zu demſelben führt, muß vorausgeſehen werden, wenn frei gehandelt werden ſoll. Die höchſte Kraft iſt ohne dieſes Vorausſehen blos ein unvermeidliches Fatum. Auch Vernunft wird nothwendig zur Freiheit erfordert, ſie iſt

*) III. 240. 419 VI, 2, 76.

das Princip des Denkens im Menſchen und kann nur in einer Perſon ſeyn. Eben ſo kann auch Vernunft ohne Freiheit nicht beſtehen und gebraucht werden. Die eigenen Objecte der Vernunft, die Ideen des Wahren, Guten und Schönen werden zugleich mit der Freiheit aufgehoben und können ohne ſie gar nicht vorgeſtellt werden *).

Die menſchliche Freiheit iſt *negativ* das Vermögen des Menſchen, kraft deſſen der Menſch unabhängig von äußerem und innerem Zwange erkennt, handelt und wirkt und mit dieſem Theile ſeines Weſens *nicht zur Natur* gehört, nicht aus ihr entſprungen iſt und nicht von ihr empfangen hat, *poſitiv* die urſprüngliche und hervorbringende Thätigkeit, welche eine Reihe von Veränderungen anfangen und durch ſich ſelbſt und mit Abſicht Wirkungen und Handlungen zu Stande bringen kann. Sie iſt eine wunderſame, ſchöpferiſche Kraft in dem Menſchen. Sie ordnet die äußere Natur und führt in ihr in Verbindung mit der Vernunft die Ideen des Wahren, Guten und Schönen aus. Sie wirkt auf die übrigen Kräfte des Menſchen und beſtimmt ihnen Maaß, Ziel und Anwendung. Sie ſchafft in dem Menſchen ein reines Herz und einen gewiſſen Geiſt. Die moraliſche Freiheit iſt nicht das Vermögen der Wahl zwiſchen dem Guten und Böſen, ſondern die Kraft,

---

*) Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freiheit und Vorſehung von dem Begriffe der Vernunft II. 311 ff.

die Idee des Guten, mit Ueberwindung aller inneren und äußeren Hinderniſſe, auszuführen *).

Da die Freiheit das Princip des Erkennens, Begehrens und Handelns iſt; ſo iſt ſie im Grunde keine Eigenſchaft der menſchlichen Seele, ſondern die eigene Subſtanz und das Leben des Menſchen ſelbſt und die übrigen Eigenſchaften des Menſchen ſind nur zu ihr hinzugethan. Die Perſonalität des Menſchen, die ihm eigenthümliche Art zu exiſtiren beſteht darinn, daß er frei und der Ideen fähig iſt, die allein durch die Freiheit vermittelt werden. Der freie Wille des Menſchen ſteht allen ſeinen Eigenſchaften vor, die Vernunft und die Perſönlichkeit ſelbſt gehen aus ihm hervor, und die übrigen menſchlichen Eigenſchaften werden von demſelben regiert. In dem Menſchen ſind auf eine wunderbare Art mechaniſche Nothwendigkeit und Freiheit vereint, die letzte beſitzt eigentlich den Menſchen; ſie iſt das Princip ſeines Lebens und gehört zu ſeinem Weſen **).

Die Freiheit iſt der Nothwendigkeit und dem Schickſale gerade entgegengeſetzt. Das Ungefähre iſt das Entgegengeſetzte der Abſicht, nicht der Nothwendigkeit; es iſt ein gleichbedeutender Ausdruck für blindes Schickſal. Nothwendig geſchieht, was ohne Bewußtſeyn und Vorherſehen, ohne Empfindung und Liebe geſchieht. Da die Natur nirgends Wahl, Ab-

*) II. 315. 45. 80. III. 193. 329. 397. IV. 1. 27.

**) I. 238 ff. IV. 1. 34. III. 317.

ſicht, Liebe verräth, ſo iſt das Reich der Natur dem der Freiheit gerade zuwider und der Menſch iſt inſofern frei, als er die Natur überwindet. Die Natur iſt der Inbegriff der endlichen Dinge, welche durch Vermittlung anderer entſtehen und vergehen. Sie kann nichts urſprünglich anfangen und iſt dem Geſetze der Wirkung unterworfen. Was in ihr erfolgt, erfolgt nach dem Geſetze des Zuſammenhangs aller ihrer ſich nothwendig vorausſetzenden Theile, auf eine durchaus nothwendige, blos mechaniſche Weiſe *).

Es iſt nun noch zu zeigen, wie Jacobi darzuthun ſuche, daß der Menſch wirklich eine ſolche Freiheit beſitze?

Die Freiheit kann weder begriffen, noch demonſtrirt, noch widerlegt werden.

Wir begreifen eine Sache, wenn wir ſie aus ihren nächſten Urſachen herleiten können, ihre unmittelbaren Bedingungen einſehen, ſie conſtruiren, in Gedanken vor uns werden laſſen können. Dazu wird erfordert, daß wir die Sache entweder in der That oder in Gedanken hervorbringen können. Begreiflich iſt Alles, was wir 1) durch die Kräfte unſers Körpers oder Geiſts machen z. E. Maſchinen, Inſtrumente, geometriſche Figuren, logiſche und arithmetiſche Wahrheiten, die blos in Verhältniſſen menſchlicher Gedanken und Zahlen beſtehen; 2) was wir

*) I. 238 ff. II. 317. 216 ff. III. 397 ff.

zwar nicht ſelbſt machen, aber doch ſeinem Grunde und ſeinen Geſetzen nach kennen, nämlich alle Begebenheiten und Erſcheinungen in der Natur. Selbſt wenn wir ſie noch nicht erklären können, ſo geben wir doch die Hoffnung nicht auf, daß es einſt geſchehen werde. Die Freiheit aber iſt unbegreiflich. Sie iſt dem Geſetze der Cauſalität nicht unterworfen, ſie iſt ſelbſt Urſache. Wir kennen die Natur des Willens, einer ſich ſelbſt beſtimmenden und lenkenden ſchöpferiſchen Kraft und deren Geſetze nicht. Begreiflich iſt nur eine Freiheit, welche das Geſetz der Cauſalverknüpfung über ſich hat, eine mechaniſch nachbildende, einem allgemeinen Triebwerk folgende Thätigkeit, keine ſelbſt und mit Abſicht hervorbringende, urſprüngliche Werke und Thaten beginnende, ſonach einzig des Namens würdige Freiheit. Wir erkennen auch nur die Art und Weiſe, wie endliche Dinge exiſtiren, wenn wir das, was ſie beſtimmt und beſchränkt, einſehen. Die Freiheit aber iſt nicht abgeleitet und begränzt. Wenn man einwendet, daß eine ſolche urſprüngliche, unbegränzte und ſchöpferiſche Kraft einem g e ſ ch a f f e n e n Weſen nicht zukommen könne, ſo überlege man, daß wir überhaupt nicht wiſſen, wie jedes Weſen entſtehe und neben Gott exiſtire. Wir kennen Gottes und des Menſchen Natur und ihr Verhältniß zu wenig, als daß wir die Unvereinbarkeit der menſchlichen Freiheit mit Gottes Allmacht, Allwiſſenheit und Vorſehung behaupten könnten *).

---

*) IV. 2, 149. III. 20. I. 402. II. 46. I. 26. ff.

Was aber nicht begreiflich iſt, das kann auch nicht demonſtrirt werden. Erkenntniſſe beweiſen, heißt ſie ableiten oder auf etwas, das noch gültiger und wahrer iſt, zurückführen. Nach dem Principe des zureichenden Grunds hängt jedes Urtheil von einem andern ab, von welchem es Gewisheit empfängt. Die Urſache des Urtheils geht vor dem Urtheile her. Die Urſache enthält mehr, als das, was demonſtrirt werden ſoll; enthielte ſie weniger, ſo wäre das Demonſtrirte nicht ganz in ihr enthalten, enthielte ſie weder mehr noch weniger, ſo würde ſie mit denſelben zuſammenfallen. Wo wir alſo eine Demonſtration ſuchen, da ſuchen wir ein allgemeineres Urtheil, das ſich zu dem zu Demonſtrirenden wie das Ganze zum Theil verhält. Wer die Handlung eines Menſchen durch Demonſtration erklären will, muß zeigen, wie ſie mit ſeinem ganzen moraliſchen Character zuſammenhänge. Wer demonſtriren will, zu welcher Gattung von Pflanzen eine neu entdeckte Pflanze gehöre, muß aus den Kennzeichen, wodurch ſich die Gattungen unterſcheiden, eine für die Pflanze paſſende Stelle aufſuchen: denn es wird vorausgeſetzt, daß ſchon Claſſen der Pflanzen gemacht ſind. Demnach können nur Urtheile demonſtrirt werden, indem man zeigt, wie ſich das eine zum andern verhalte, wirklich exiſtirende Dinge aber werden geoffenbart und vorgezeigt, und wo es an allgemeineren Begriffen, Totalitäten und Claſſen fehlt, da kann es auch keine Demonſtrationen geben. Die Freiheit kann ſchon deswegen nicht demonſtrirt werden, weil ſie etwas wirklich Exiſtirendes, eine Thatſache iſt, welche nicht aus

abſtracten Urtheilen bekannt werden kann. Urtheile ſind aus Begriffen zuſammengeſetzt, Begriffe aber als ſolche können keine Wahrheit bezeugen; ſie faſſen das, was den Dingen, deren Wahrheit und Realität ſchon anderswoher bekannt iſt, gemeinſchaftlich iſt, zuſammen, und weiſen uns immer auf etwas zurück, was als wahr unmittelbar erkannt und gebilliget wird. Die Freiheit muß als unmittelbar erkannt werden, um hernach in einem allgemeinen Urtheile zum zweitenmale vorzukommen, kann demnach nicht demonſtrirt werden. Die Demonſtration iſt auch nicht bei Dingen anwendbar, welche in ihrer Art einzig ſind und nicht nach Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten in Claſſen abgetheilt werden können. Die Freiheit iſt ganz von allen übrigen Dingen verſchieden und kann unter keine Claſſe oder Ordnung gebracht werden *).

Damit ſind auch die Einwürfe des Verſtands wider die menſchliche Freiheit widerlegt. Dieſer kann die Wahrheit desjenigen, was er nicht deutlich erklären kann, nicht widerlegen. Er iſt ſelbſt der Idee des Wahren beraubt und kann alſo daſſelbe nicht aus ſich hervorbringen. Er vergleicht die Erſcheinungen und Wahrnehmungen, ordnet ſie, bildet durch Syntheſis und Analyſis Begriffe, Urtheile und Schlüſſe, über das Wahre ſelbſt kommt ihm kein Urtheil zu. Er für ſich ſelbſt kann die Freiheit nicht finden, ſie kommt ihm unmöglich vor **).

*) III. 367. 440, 450. IV, 1, 278. II. 316 ff.

**) II. 99 ff.

Da die Freiheit, ſo wie alles Wahre, nicht mittelbar durch Begriffe erkannt werden kann, ſo muß ſie unmittelbar erkannt werden. Die Kraft aber, das Wahre zu erkennen und demſelben zu vertrauen, iſt die Vernunft. Dieſe iſt das Organ der Wahrheit. Die Gegenwart der ſichtbaren, zuſammengeſetzten, körperlichen Gegenſtände kündiget ſich durch die Empfindung in unſern Organen, das Intelligible, Einfache, Ewige durch Gefühle, welche die Vernunft hervorbringt, an. Beide Erkenntnißquellen ſtehen einander gegenüber und keine läßt ſich von der andern ableiten. Sie ſind nur durch ihre Objecte, nicht aber durch Gewisheit und Erkenntnißart verſchieden. Die Vernunft erkennt das Ueberſinnliche, hat aber auch das Vermögen, die Empfindungen und Erſcheinungen zu billigen und ihnen zu vertrauen. Sie iſt allein der Sitz der Idee des Wahren, auch in der Erkenntniß des Sinnlichen. Die äußeren Sinne offenbaren das Wahre, können es aber nicht billigen. Das Urtheil, daß das, was uns die Sinne kund thun, wahr ſey, iſt eine Entſcheidung der Vernunft. Die Vernunft iſt überhaupt das Vermögen zu erkennen und dem, was wir durch die Sinne und den Geiſt erkannt haben, zu vertrauen und zu glauben. Wir begreifen freilich nicht, wie wir Dinge, die von uns verſchieden, wiewohl uns verwandt und ähnlich ſind, als wahr und außer uns vorhanden, erkennen, aber wir glauben im Vertrauen auf die Ehrlichkeit der menſchlichen Natur, daß die Empfindung des Körpers und das Gefühl des Geiſts uns nicht täuſcht. Es gibt keine Gewisheit ohne unmittel-

bare Erkenntniß. Unmittelbar aber erkennen wir nur durch Empfindung und Gefühl. Die Philoſophie muß von dem Gefühle, nämlich dem objectiven und reinen, ausgehen, ſeine höchſte Autorität anerkennen und ſich als Lehre von dem Ueberſinnlichen auf dieſe Autorität allein gründen. Wo Vernunft nicht iſt, da ſind auch keine objective, etwas außer ihnen ſelbſt dem Bewußtſeyn unmittelbar darſtellende Gefühle, wo ſolche Gefühle ſind, da iſt auch unfehlbar Vernunft, da offenbaren ſich und treten thätig hervor Freiheit, Tugend, Gotteserkenntniß, Weisheit und Kunſt *).

Die Gefühle, welche die Freiheit des Menſchen beweiſen, ſind nicht erdichtet und zufällig, ſondern in der menſchlichen Natur gegründet und zwar 1) das Gefühl unſerer Perſönlichkeit. Vermöge deſſelben ſind wir überzeugt, daß wir durch uns ſelbſt uns bewegen, empfinden, handeln, wir unterſcheiden uns von den Dingen, die Einfluß auf uns haben und halten uns für Individuen, welche von denſelben ſich unabhängig machen können, wir erklären unſere Neigungen, Erfahrungen, Gedanken, Handlungen für die unſrige und nicht eines andern. Wir wiſſen, daß wir bei allen Veränderungen, die in unſerem Gemüthe vorgehen, eine und dieſelbe Perſon ſind, wir lieben uns und freuen uns des Bewußtſeyns unſerer ſelbſt. Perſönlichkeit aber kann ohne Freiheit nicht ſeyn und gedacht werden. Eine Perſon muß ihre Handlungen durch ſich ſelbſt anfangen, Entſchlüſſe

*) II. 60. ff. IV. 1, 211. III. 259. 430 ff.

faſſen und ſich Zwecke vorſetzen können. Nur durch Freiheit kann der Menſch ſich von den Feſſeln der Natur losmachen und als Perſon handeln *). 2) Das Verlangen nach Wahrheit. Da wir dem Körper nach mit ſinnlichen Gegenſtänden in Verbindung ſtehen und ihnen auf mancherlei Weiſe unterworfen ſind, ſo werden wir um der Erhaltung unſers Lebens willen genöthiget, zu unterſuchen, ob ſie uns nützlich oder ſchädlich ſeyen. Der menſchliche Geiſt kann aber bei der Erkenntniß ſinnlicher Dinge nicht ſtehen bleiben. Da er in der Natur nichts findet, was an ſich begehrungswürdig wäre, was einen abſoluten Werth hätte, was ihn nähren und befriedigen könnte, ſo ſucht er etwas über die Natur Erhabenes. Die blinde Nothwendigkeit kann er nicht lieben und achten, durch eben dieſe Gefühle aber wird das Leben der Vernunft erhalten. Die Vernunft ahnt das durch ſich ſelbſt begehrungswürdige Wahre, noch ehe ſie die Wahrheit entdeckt hat, glaubt ſie, daß es ein durch ſich ſelbſt begehrungswürdiges Wahres gebe. Vorgeſichte des Urwahren, des Urſchönen, des Urguten ſieht der Menſch im denkenden Geiſte und weiß, weil er dieſe Geſichte hat, daß ein Geiſt in ihm lebt und ein Geiſt über ihm. Dieſe Sehnſucht würde den Menſchen oder vielmehr ſeine Vernunft täuſchen, wenn er keine Freiheit beſäße. Es würde nichts einer ſolchen Sehnſucht, eines ſolchen Strebens der vortrefflichſten Menſchen Würdiges übrig bleiben, wenn nach Erſchöpfung der Quelle des Wahren ſich zeigte, daß es nichts als

*) II. 285. III. 234. 419.

eine blinde, mechaniſche Nothwendigkeit der Dinge gebe, daß der Menſch über ſie nicht erhaben ſey, ſondern ſelbſt unter den Thieren ſtehe, indem er durch das ihm eingepflanzte Gefühl der Freiheit getäuſcht werde *). 3) Die Gefühle des Schönen. Der Menſch liebt und bewundert das Schöne um ſein ſelbſt willen, ohne alle Rückſicht auf eigenen Vortheil, ſowohl in der Natur als Kunſt. Er achtet und lobt den Künſtler. Da aber der menſchliche Geiſt nur das, was mit Abſicht und Nachdenken gemacht iſt und eine weiſe, verſtändige und freie Urſache verräth, billigt und lobt, ſo vertheidiget das Gefühl des Schönen die Freiheit. Wohl können wir von einem Gegenſtande urtheilen, daß er ſchön ſey, ohne vorher zu wiſſen, wie er alſo wurde, ob mit oder ohne Vorſehung, aber die Macht, die ihn werden ließ, können wir nicht bewundern, wenn ſie gedankenlos, ohne Abſicht und Vorſatz, nach Geſetzen einer bloßen Naturnothwendigkeit ihn hervorbrachte. Am meiſten werden die Kunſtwerke bewundert, welche ohne Zufall und Zwang, durch Freiheit des Gedankens, durch ſchöpferiſche Erfindung und reife Ueberlegung, mit Leichtigkeit hervorgebracht worden ſind: denn aus ihnen leuchtet der Geiſt ihres Urhebers am meiſten hervor. Hebt man die Freiheit in der Wahl und Anordnung auf, ſo wird zugleich das Lob und die Bewunderung des Schönen aufgehoben **). 4) Das Gefühl des Guten. Die ganze Lehre vom Guten geht

---

*) IV. S. XVIII ff. 152 ff.

**) II. 61. 120. III. 31.

darauf hinaus, daß der Menſch ein Vermögen beſitze, uneigennützig zu handeln. Wenn der Menſch immer und nothwendig nichts als glückſeelig ſeyn und genießen will, ſo gibt es keine Tugend. Man kann den Trieb nach Glückſeeligkeit und den nach Tugend nicht einen von dem andern ableiten. Die Sinnlichkeit ſtrebt nur nach dem Angenehmen, die Vernunft nach dem an ſich Guten. Das Streben nach Glückſeeligkeit iſt in dem Menſchen nicht gewiſſer und ſtärker, als die Liebe zum Guten und Rechten mit Beiſeitſetzung der ſinnlichen Luſt. Beide werden um ihrer ſelbſt willen verlangt. Die Moral zeigt, wie beide in dem Menſchen, um mit ſich ſelbſt eins zu ſeyn, zuſammenſtimmen müſſen. Daß der Menſch ſelbſt, wenn es wider ſeinen Vortheil iſt, der Vernunft folgen ſoll, beweißt allen das Gewiſſen und das Gefühl der menſchlichen Würde. Alle kommen darinn überein, daß ſie verpflichtet ſeyen, rechtſchaffen zu handeln. Wenn einer wegen ſchlechter Handlungen von ſich ſelbſt oder andern getadelt wird, ſo wird er, wenn er nicht Sophiſte iſt, ſich nicht mit dem Mangel an Verpflichtung und Kraft entſchuldigen. Keiner wird ſo niederträchtig ſcheinen wollen, ſich von der Rechtſchaffenheit gänzlich loszuſagen. Wir beurtheilen die Würde des Menſchen blos nach der Rechtſchaffenheit, ohne ſie gibt es keine wahre Ehre. Den tugendhaften Mann, welcher die Idee des Guten im Herzen trägt und im Leben ausdrückt, achten und loben wir, denjenigen aber, welcher ſchändlich lebt und den Nutzen der Schaam vorzieht, verachten und tadeln wir. Tugendhafte Handlungen gewähren uns

eine Freude, die mit der ſinnlichen Luſt nichts zu thun hat, über ſchlechte Handlungen zürnen wir ohne alle Rückſicht auf eigenen Nutzen. Wozu dieß Alles, wenn die Tugend nur wohlberechneter Eigennutz iſt und die höchſte Weisheit nur in Genüſſen beſteht? Es iſt unmöglich, daß Alles Natur und keine Freiheit ſey, weil es unmöglich iſt, daß, was allein den Menſchen adelt und erhebt, das Gute nur Täuſchung, Betrug und Lüge ſey; das iſt es, wenn Freiheit nicht iſt. Unmöglich iſt wahre Achtung, Bewunderung, Dankbarkeit und Liebe, wenn es unmöglich iſt, daß in Einem Weſen Freiheit und Natur zuſammen wohnen. Daß jene Gefühle nicht täuſchen, kann nicht demonſtrirt werden. Wir glauben ihnen aber deſto zuverſichtlicher, weil die Vernunft ſelbſt ſie hervorbringt, weil durch Ableugnung derſelben die menſchliche Natur aufs tiefſte herabgewürdiget, das Band der menſchlichen Geſellſchaft zerriſſen und die Einſtimmung der Menſchen in dieſem Puncte verachtet werden würde. Im Bewußtſeyn der Tugend ſchreiben wir uns die moraliſche Freiheit, die Kraft, die Neigungen und Gemüthsbewegungen durch Vernunft zu regieren, zu. Nur der freie Geiſt erhebt ſich über die Grenzen der Natur. Die von der Natur ſelbſt dictirte Urtheile über unſere eigene und fremde Handlungen fordern, daß jeder Menſch ſeiner Handlungen Urheber ſey. Alle Ermahnungen des Gewiſſens, die ganze Anſtalt des Gemeinweſens, das menſchliche und göttliche Recht ſetzen voraus, daß der Menſch einen vom äußeren und inneren Zwange freien Willen habe. Ohne Freiheit iſt nichts ungereimter, als Ge-

ſetze, Zurechnung der Handlungen, Strafen und Bemühungen, andere zu beſſern *).

ii. Das Neue dieſer Theorie möchte wohl *nicht* darinn beſtehen, worinn es Jacobi ausdrücklich ſetzt, daß Freiheit wirklich in jedem vernünftigen Weſen ſey und immer Vorausſehen und Nachdenken vorausſetze: denn dieß war ſchon vorher oft geſagt worden. In dem Begriffe, welcher von der Freiheit überhaupt und der menſchlichen insbeſondere aufgeſtellt wird, iſt allerdings einiges Eigenthümliche, aber auch Widerſprechendes. Freiheit ſoll überhaupt das Vermögen ſeyn, aus eigener Kraft zu handeln, dieſe aber ſoll durchaus in allen Geſchöpfen vorhanden ſeyn und doch wird nachher gelehrt, daß in der Natur, außer den vernünftigen Weſen lauter blinde, mechaniſche Nothwendigkeit ſey. Von dieſer Freiheit unterſcheidet dieſer Philoſoph ſelbſt die wahre, ganze, dem Menſchen zukommende Freiheit und läßt dieſe in dem Vermögen beſtehen, unabhängig von jedem Zwange und von der Natur zu handeln und durch ſich ſelbſt Wirkungen hervorzubringen, und beſonders die Idee des Guten mit Ueberwindung aller Hinderniſſe zu realiſiren. Ausdrücklich wird behauptet, daß das Vermögen, aus Willkühr ſich zu entſchließen und zu wählen, keine Freiheit ſey. Dieß hat Jacobi mit vielen anderen Philoſophen gemein, er hat es aber eben ſo wenig dargethan, als irgend ein anderer, und was er dafür vorbringt, beweißt nichts. Das

*) I, 298. IV, 1; 88. ff. II. 320.

willkührliche Handeln iſt entweder ein Handeln ohne Gründe und dann kann man ſich einem ſolchen Handeln frei, ohne inneren oder äußeren Zwang hingeben, oder aus Gründen, ſo daß man die dazu beſtimmende Gründe ſelbſt wählt und vorzieht, indem man auch andere Gründe, die zu einer andern Handlungsweiſe beſtimmen würden, vorziehen könnte. Das Vermögen, das Beſſere zu wählen, ſchließt keine moraliſche Nothwendigkeit in ſich, es iſt zugleich auch ein Vermögen, das Schlechtere zu wählen, und einen Willen, welcher durch Ideen, die in der Zeit entſtehen, beſtimmt wird, muß dieſer Philoſoph auch bei ſeiner Freiheit annehmen. Wenn das Vermögen der Willkühr und Wahl nicht Freiheit iſt, was iſt es dann? Es iſt doch auch nicht das Vermögen, nothwendig zu handeln. Es iſt doch ein Vermögen, aus eigener Kraft, mit Bewußtſeyn und Vorherſehen zu handeln und zu wirken, folglich Freiheit. Und dieß kann es ſelbſt alsdann ſeyn, wenn der Menſch aus eigener Willkühr und Wahl das von der Sinnlichkeit und der Natur abhängige Handeln vorzieht. Neu iſt das, daß die Freiheit keine Eigenſchaft des Menſchen, ſondern ſeine Subſtanz und ſein Leben ſey und daß die Eigenſchaften des Menſchen nur zu ihr hinzugethan ſeyen. Daß die Freiheit des Menſchen weder begriffen, noch demonſtrirt werden könne, iſt ſehr ſchön dargethan. Daß der Menſch wirklich Freiheit beſitze, wird doch nicht bloß als Glaubensſache behauptet, ſondern mit Gründen und Schlüſſen dargethan, die aus menſchlichen Gefühlen hergenommen

werden, und die auch ſonſt ſchon gebraucht, aber hier erweitert und vermehrt ſind.

Einer von den freieren und ſelbſtſtändigern Schülern Jacobis *) wirft Kanten vor, daß er fälſchlich den Grund des Sittlichen durch eine formelle logiſche Vollkommenheit habe finden wollen. Er ſelbſt gibt das Moralprincip, den Moralſatz nicht für den Grund des Sittlichen im Menſchen, nicht für das Erſte, ſondern für ein ſpäter Entſtandenes, durch menſchliche Thätigkeit, durch die Auffaſſung des wahren Grunds der Sittlichkeit in die Form des Verſtands Hervorgebrachtes aus. Er ſucht den eigentlichen Grund der Moral, wie aller Wahrheit, in dem, urſprünglich von aller Begriffsform freien Gefühle, und zwar der Achtung und Liebe. Er betrachtet es als die Aufgabe der Moralphiloſophie, das ſittliche Gefühl und Leben in die wiſſenſchaftliche Form zu faſſen und zwar rein um des Wiſſens willen. Er dringt daher darauf, daß die Moralphiloſophie, eben ſowohl theoretiſche Philoſophie ſey, als was man gewöhnlich ſo nennt und verwirft den Ausdruck: praktiſche Philoſophie. Er unterſcheidet die wiſſenſchaftliche Moral von der Lebensmoral und will, daß jene nicht predige, erbaue und auf Beſſerung hinarbeite, ſondern alles dieß der andern überlaſſe.

Unter den Italienern gibt es für die Geſchichte der Moralphiloſophie in dieſer Periode wenig

*) Salat in der ſchon oben angeführten Schrift.

auszuzeichnen. Jordano Bruno, der bis in den Anfang des 17. Jahrhunderts lebte, war ein geiſtreicher, ſelbſtdenkender Pantheiſte. Er wird hier nur deswegen angeführt, weil er das Verhältniß ſeines Syſtems zur Moralität und ihrer Lehre ſelbſt nicht deutlich einſah, nur zuweilen es durchblicken ließ, dann aber wieder vom ſittlichen Bewußtſeyn und Gefühl dahin geriſſen ſeinen eigenen Principien widerſprach. Er behauptete, daß ſeine Lehre von der Einheit Gottes und der Welt, von der Einen ewigen, unwandelbaren Subſtanz und von der Veränderlichkeit ihrer Formen den wohlthätigſten moraliſchen Einfluß habe, daß ſie das menſchliche Gemüth vor Schmerz und Furcht im Unglücke und vor Uebermuth, Ausſchweifung und überſpannter Hoffnung im Glücke bewahre, daß ſie zur Verachtung einer kleinlichen und niedrigen Denkart, zur wahren Erhebung des Gemüths leite. Er ſagte, daß wir durch dieſe Lehre wahre Kenner der Geſchichte der Natur, die in uns geſchrieben ſtehe und Befolger der göttlichen Geſetze, die in unſerm Herzen eingegraben ſind, werden und die unerſchütterliche Ueberzeugung empfangen, daß Alles gut für das Gute und zum Guten iſt, weil es von dem Guten herrührt *). Er redete oft von dem Menſchen, wie von einem freien, ſich ſelbſt beſtimmenden Weſen, er ſchrieb ihm ſogar Subſtantialität zu, aber ohne die Schwierigkeit hinwegzuräumen,

*) De l'infinito universo e de' mondi. Venet. 1584. Dial. V.

wie ſich dieß mit der einigen, ewigen Subſtanz vertrage, von welcher alle einzelne Dinge, Begebenheiten und Handlungen nur verſchiedene nothwendige Formen ſeyen. Zu andern Zeiten trug er wieder einen entſchiedenen allgemeinen Determinismus vor *). Wenn Bruno's System am meiſten Aehnlichkeit mit dem der Eleatiker hatte, ſo glich das des Campanella dem der Alexandriner. Seine Lehre kann zwar kaum ein Syſtem genannt werden. Es iſt mehr, wie Tennemann richtig ſagt **), eine Maſſe von verſchiedenartigen Vorſtellungen und Anſichten, welche einander nicht durchdrungen haben, ſondern in verſchiedenen Richtungen durch einander fortlaufen. Was die Ethik betrifft, ſo glaubte er, daß ſie nicht allein auf ſich ſelbſt ruhen könne und keine ſelbſtſtändige Principien habe, ſondern daß ſie der Religion und ſelbſt der übernatürlichen Offenbarung bedürfe, um ſicher, feſt und vollſtändig zu ſeyn. Er gieng vom Begriffe des höchſten Guts aus und nahm an, daß nicht nur die Menſchen, ſondern alle Dinge nach demſelben ſtreben. "Alle Dinge, ſagte er, begehren alles Gute; jedes Gute aber iſt entweder ſchlechthin durch ſich gut oder durch ein anderes, ſofern dieſes der Weg, das Zeichen, die Diſpoſition oder ein Theil des durch ſich Guten iſt. Das durch ſich Gute iſt ein Weſen an ſich. Kein endliches Ding aber iſt ein Weſen an ſich, ſondern iſt es nur durch Theilnehmung am unendlichen Weſen. Das

*) Vergl. Tennemann Geſch. der Philoſ. IX. 415.
**) A. O. S. 372.

unendliche Weſen iſt alſo das höchſte Gut an ſich. In jedem endlichen Weſen iſt ein Mangel der Weſentlichkeit und folglich ein Streben nach dem Beſſeren, oft ein Kampf und Widerſtreit, welcher die Quelle aller Uebel iſt. Nur in dem Unendlichen ruhen alle Begehrungen, daher iſt die Rückkehr zu ihm der Weg zum Guten. Jedes Ding begehrt es als Gutes, immer und überall zu ſeyn, und wo es möglich wäre. Die Wärme will Alles einnehmen, eben ſo die Pflanze und der Menſch und daher lieben alle Dinge mehr das erſte, unendliche Weſen, als ſich ſelbſt. Denn da ſie ſelbſt ſterblich und endlich ſind und nach der Unſterblichkeit und Unendlichkeit ſtreben, ſo begehren ſie mehr den unſterblichen und unendlichen Gott, als ſich ſelbſt, weil ſie durch eine geheime Kenntniß einſehen, daß ſie die Seeligkeit bei ihm finden *)." Die Erkenntniß von Gott betrachtete er als eine angeborene und ließ aus derſelben Liebe zu Gott und Religion entſpringen. Er ſchrieb allen Dingen Religion oder Verehrung ihres Princips zu, dem Menſchen aber einen höheren Grad derſelben. Er ließ die innere oder geiſtige Religion theils in der Richtung aller unſerer Kräfte auf die Verehrung Gottes, in der Abwendung des Gemüths vom Aeußeren und der Einkehr zum Inneren, theils in der Erforſchung der menſchlichen und göttlichen Dinge aus reiner Liebe zur Wiſſenſchaft (jede Wiſſenſchaft war ihm ein Theil

*) Universalis philosophia sive metaphysicae res. Paris 1638. p. 201.

der Religion) theils in der *Liebe zu Gott* über *Alles*, und anderer Dinge, auch unſer ſelbſt, um um ſeinetwillen, beſtehen. Hier ſchilderte er mit Begeiſterung den myſtiſchen Zuſtand, in welchem der Menſch mit Gott vereint und bis zur Entzückung hingeriſſen iſt *). Er hielt es aber für nothwendig, daß Gott die wahre Religion und Tugendlehre durch beſtimmte Regeln *offenbare*, weil ſie unter den Menſchen durch irdiſche Sorgen und Gemüthsbewegungen verdunkelt werde, weil nicht alle Menſchen gleiche Fähigkeit zur Erkenntniß derſelben beſitzen und durch Trägheit und Schwäche darinn zurückgehalten werden. Er berief ſich auf die Vorſehung Gottes, welche gewiß für das Höchſte und Wichtigſte, für die Erkenntniß des Guten, des Tugendgeſetzes und der Religion durch Offenbarung ſorgen, der Vernunft dadurch eine ſichere Regel geben und die Willkühr ausſchließen werde. Er gab ſelbſt die Criterien einer wahren Offenbarung an **). Er ſchrieb dem Menſchen Freiheit des Willens zu. Er behauptete, daß, wenn auch der Menſch ein kleineres Gut nur deswegen aufopfere, um ein größeres zu erlangen, es doch von ihm abhänge, dieſe Aufopferung wirklich zu machen oder auch das kleinere Gut vorzuziehen. Doch ließ er die Freiheit mehr im Wollen, als im Handeln beſtehen, indem jenes nur unſere eigene geiſtige Thätigkeit, dieſes aber auch die Mitwirkung anderer Dinge erfordere. Vollkommene Freiheit aber

---

*) L. c. p. 205. ſ.

**) L. c. p. 203—215.

ließ er dem Menſchen nur durch die Wiedergeburt und die Vereinigung mit Gott zu Theil werden *).

Ich will nun noch anführen, was mir von neueren Italieniſchen Schriftſtellern in der philoſophiſchen Ethik bekannt iſt.

Der in mehreren Wiſſenſchaften berühmte Ludwig Anton Muratori zu Modena urtheilte, daß in ſeiner Landesſprache noch kein vollendeter Curſus der Moralphiloſophie vorhanden ſey, nämlich einer ſolchen, die ſich nicht ſchäme, chriſtlich zu ſcheinen, die von den unnützen metaphyſiſchen Streitigkeiten, Speculationen und Subtilitäten gereiniget ſey, die von dem Allgemeinen zum Beſonderen herabſteige, den Menſchen in der Bewegung und der Praxis darſtelle und ſo eingerichtet ſey, daß ſie den Unwiſſenden und minder Gelehrten, wie die meiſten in der Geſellſchaft ſind, zur Hülfe und Belehrung diene, die endlich, ſo weit es möglich iſt, die erſten Principien und Urſachen unſerer guten und böſen Handlungen erforſche und daraus die Lebensregeln ableite. Einen ſolchen Curſus wollte er für Jünglinge liefern und dabei alte und neue Moraliſten benutzen. Es iſt gleichſam eine Reihe moraliſcher Reden in höherer Popularität, welche aber hier nichts zur Auszeichnung darbieten **).

*) L. c. p. 299.

**) La filosofia morale esposta e proposta ai giovani. 2 ed. in Verona 1737.

Muratori's Werk beſchäftigte ſich mit allen Hauptgegenſtänden der Moral. Cremona aber, ein Piariſte zu Rom, gab Vorleſungen heraus, welche er in der Akademie der Arkadier gehalten hatte, worinn er, wie er ſelbſt ſagt, mancherlei ſeltene, angenehme, aber nützliche Materien aus der Moral in der Geſtalt von Fragen, Problemen oder Zweifeln, und Antworten oder Auflöſungen abhandelt *). Dadurch wollte er die Maximen der gründlichſten Moral zugleich in das jugendliche Herz pflanzen. Er fängt mit den Fragen an: Ob derjenige mehr Lob verdiene, welcher ſeine Affecten von Natur gebändiget oder der, welcher ſie durch die Tugend der Vernunft unterworfen hat? Ob derjenige, welcher viel redet, gut reden könne? Ob es ein Mittelding zwiſchen Liebe und Haß gebe? Ob wer ſich ſelbſt gefällt, allen gefallen könne? Ob die Hoffnung Pein oder Vergnügen verurſacht? Ob die Schmeichelei dem Geſchmeichelten oder dem Schmeichler mehr Schaden bringt? Sonſt kommen unter andern noch folgende Fragen vor: Ob wir von unſern Feinden Nutzen ziehen können? Ob der Neid dem Neider oder dem Beneideten ſchädlicher ſey? Ob es rühmlicher ſey, das Laſter zu fliehen oder der Tugend zu folgen?

Die Bücher der Ethik von Bacci zu Lucca **)

*) Lezioni accademiche di filosofia morale per regolamento, della gioventu e dichiunque voglia vivere onesto ec. decadi tre. in Roma 1758.

**) Ethicorum libri 6. in tres tomos distributi. T. I. II.

ſind ein ſehr gelehrtes Werk, bei welchem eine große Menge von Büchern zu Rath gezogen, ihr Inhalt verarbeitet und daraus mit Auswahl und Ueberlegung ein Ganzes gebildet iſt *). Am meiſten liegen Ideen und Grundſätze der alten griechiſchen und römiſchen Philoſophen zum Grunde. Ein eigentliches Syſtem iſt nicht geliefert, ſondern die Lehren vom höchſten Gute, von den menſchlichen Handlungen und ihren Regeln, oder den Geſetzen, von den Tugenden und Laſtern, von den Gemüthsbewegungen und von den Lebenspflichten folgen, ohne eigentliche Principien, aufeinander. Bei den Geſetzen wird auch vom alten Moſaiſchen und dem evangeliſchen Geſetze, vom Natur-, Völker-, canoniſchen und bürgerlichen Rechte und vom Gewiſſen gehandelt. Bei den Tugenden und Laſtern werden die gewöhnlichen Fragen unterſucht, welche ſchon die Alten darüber aufwarfen. In der Ausführung der erſten werden die gewöhnlichen Cardinaltugenden zum Grunde gelegt.

Lucae 1760. Einen dritten Band kenne ich nicht und ich zweifle, ob er herausgekommen iſt.

*) Der Verfaſſer der dem erſten Bande vorangeſetzten Denkſchrift de rebus Jac. Ant. Baccii ſagt S. XXI. von ihm: Haec cum morum tractatio ad se totum rapuit, sibi vindicavit, obstrinxit adeo, ut dies noctesque de universo opere cogitaret et undique conquisitos libros diurna nocturna versaret manu et in rem suam, sicuti stirpes a terra succum traheret, et in novum suavemque colorem et perfectam speciem, rebus, quas pertractabat, bellissime convenientem effingeret, formaret, exprimeret.

Caſſina, Profeſſor zu Parma, gründete die Moral ganz auf die Kenntniß der menſchlichen Natur und hielt dafür, daß abſtracte Principien und die Wuth der Syſteme der Erforſchung der Wahrheit auch in moraliſchen Dingen ſchädlich ſey *). Er verfuhr analytiſch und betrachtete den Menſchen vor allen Dingen als ein zur Geſellſchaft durch ſeine Anlagen beſtimmtes und geeignetes Weſen und beſchrieb die geſellſchaftlichen Pflichten und Tugenden zuerſt im urſprünglichen Naturſtande und dann im bürgerlichen Leben **). Nicht als wenn der Menſch nicht auch in

*) Ubaldi Cassina de morali disciplina humanae societatis libri duo Parmae 1778. Praeloq. p. XXV. Quoniam meum judicium semper fuit, principia quae dicunt abstracta furoremque systematum veritatis investigationi mirum in modum nocere, solam idcirco naturam hominis ejusque respectus pedetentim intueor atque contemplor, quae hercle contemplatio felices illos surculos nobis objiciet moralium pronuntiationum de quibus quaerimus.

**) Ueber dieſe von ihm befolgte Methode ſagt er l. c. p. 4. s. Philosophus, ut rem cognoscat, quemadmodum naturae discipulo par est, juraque hominum ad ipsam naturam accommodet, illud principio exquirit, quae sit primigenia conditio generis humani, cujusque muneris colendi efficiendique causa nati et in lucem editi homines sint, atque ad hanc disputationem sic adgreditur, quasi nihil unquam audierit, nihil cogitaverit eorum, quae continuata conspirans versuta et sagax hominum solertia tot jam labentibus annis invexit, complexa est et auxit. Hinc nullam artificiosis hominum operibus certam

der bürgerlichen Geſellſchaft Pflichten zu erfüllen hätte, die ihm im Naturſtande obliegen, ſondern nur, um das, was dem Menſchen als Menſchen, an ſich und von Natur obliegt, von demjenigen zu ſcheiden, was in ſittlicher und rechtlicher Rückſicht erſt aus dem Leben in der bürgerlichen Geſellſchaft für ihn folgt. Mit den geſellſchaftlichen Pflichten überhaupt aber fieng dieſer Italiener deswegen an, weil der Menſch ſich nur in der Geſellſchaft ganz entwickelt. Er iſt nicht nur mit den alten und inländiſchen, ſondern auch mit neuen und fremden, mit Franzöſiſchen, Engliſchen, Deutſchen Moraliſten und andern Schriftſtellern bekannt und macht von ihnen einen prüfenden Gebrauch. In einer zweiten Schrift wollte er von den Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt und gegen Gott handeln und damit die Ethik vollenden *).

---

fidem adjungens, ea omnia ab homine diligenter ſeparat, quae conſilio, quae factitiis indigentiis, quae imitationi, paucis, quae tempori debent referri, hominemque sic animo cernit, ut homo eſt et nihil praeterea. Usus rerum et hiſtoria eum paulatim edocent, quinam sint ortus et progreſſus jurium quorundam aut affectionum humanarum, qui ſuborti sint mores, quae mutationes, quas ſubjicere mentis oculis nequit pura et ſimplex hominis contemplatio. Hunc ordinem ſequens hancque tenens viam philoſophus nec naturae hominem obteget involucris ſocialium notionum, nec jura factis miscebit, in quo peccarunt plerique.

*) Sie ſollte den Titel führen: de morali diſciplina ho-

Anſaldi, Profeſſor zu Turin, ſtellte in einem ſehr feinen, gelehrten und ſchönen Buche Unterſuchungen über die Mittel an, die Moralphiloſophie zu vervollkommnen*). Er zeigt darinn ſehr viel Kenntniß der Geſchichte der philoſophiſchen Ethik und unterwirft die verſchiedenen Principien und Syſteme derſelben einer Kritik. Zuletzt findet er das Hauptmittel der Vervollkommnung dieſer Wiſſenſchaft in der Religion. Ich will ihn ſelbſt reden laſſen: "Die Ethik bedarf alſo ein Mittel, wodurch ſie die ihr ſelbſt noch mangelnde, die moraliſche Natur des Menſchen betreffende, Wahrheit entdeckt und die Kraft erlangt, um dem Geiſte und den ſittlichen Vorſchriften das Uebergewicht über das Phyſiſche und das Gefühl zu verſchaffen. Dieß haben viele Philoſophen geſagt, aber es iſt zu verwundern, daß ſie ein Mittel nicht kannten, welches ſeit ſo langer Zeit in der chriſtlichen Ethik bereit liegt. Dieſe Ethik, auch in der Qualität einer von höherem Lichte beſtrahlten Philoſophie, unterſcheidet die moraliſchen Eigenſchaften des Menſchen, wie ſie in ihrer natürlichen Anlage waren und wie wir ſie von Gott empfangen hatten, von dem Zuſtande, in welchem wir uns jetzt durch Misbrauch, den wir von ſeinen Gaben gemacht haben, befinden. Sie erklärt es, warum jetzt der

minis ſ. l. o. Praeloq. p. XXIII. s. iſt aber wahrſcheinlich nicht erſchienen.

*) Rifleſsioni ſopra i mezzi di perfezionare la filoſofia morale. In Torino 1778.

Menſch aus ſo entgegengeſetzten Neigungen und widerſprechenden Eigenſchaften zuſammengeſetzt iſt und warum er durch den Contraſt der Empfindungen von Größe und Niedrigkeit, von Stärke und Schwäche, von Achtung des Guten und von Reizen zum Böſen, von Liebe zur Tugend und von Hingebung an das Laſter, von Verlangen nach Glückſeeligkeit und von Unterwerfung unter unzähliges Elend beunruhiget wird. Sie führt den Grund an, warum das Phyſiſche jetzt in dem Menſchen das Moraliſche ſo ſehr überwiegt und warum ſo viel Anſtrengung erfordert wird, damit der Geiſt über die Sinnlichkeit herrſchen könne. Sie iſt endlich diejenige Ethik, welche, da ſie die Richtung der Abſicht und die Reinigung des Herzens zum Zwecke hat, nicht allein die Laſter des Temperaments mäßiget, ſondern auch auffordert, ſeine Zuflucht zu der mächtigen Kraft zu nehmen, welche den Leidenſchaften Stillſchweigen auflegt, ſie in ihrer Geburt erſtickt und zuletzt es verhindert, daß ſie gar nicht geboren werden. "Dieſes Licht, von welchem die chriſtliche Ethik beſtrahlt iſt, ſchreibt einer der vorurtheilloſeſten Philoſophen des Jahrhunderts *), iſt wie ein ſechster Sinn, welcher uns größere Wahrheiten und geheimere Verhältniſſe entdeckt, als der menſchliche Verſtand je durch ſein eigenes Licht erkannt haben würde. Die Religion allein verhindert es, daß der Zuſtand des Menſchen in dieſem Leben ein Räthſel bleibe. Durch den Glanz die-

*) Dalembert Melanges de litterature, d'histoire et de philosophie T. IV. N. III. p. 20.

ſes Lichts werden die Probleme aufgelößt, welche den moraliſchen Zuſtand des Menſchen betreffen und die Vernunft kann die Schwierigkeiten gewiſſer von ihr ſelbſt erwieſener Gegenſtände nur mit Hülfe der Offenbarung löſen *).“ Ebendieſelbige Philoſophen, welche die Meinung von einem moraliſchen Sinne, der unſerer Abſicht und Reflexion vorangehe, mit ſo viel Anſtrengung verbreitet haben, geſtanden nichtsdeſtoweniger zu, daß die Reizungen des Vergnügens und die Stürme der Leidenſchaften furchtbare Hinderniſſe ſind, dieſem Sinne gemäß zu handeln, ſo lange derſelbe nicht durch ein Geſetz, das vom ewigen Weſen ausgeht, erregt, geſtärkt und erhalten, und der Menſch nicht durch die Religion erleuchtet wird, deren Licht eine ſolche Kraft und einen ſolchen Einfluß auf die Einbildungskraft und das Herz hat und der Tugend ein ſolches Leben gibt, welches ihr faſt immer mangelt, wenn ſie blos durch natürliche Kräfte hervorgebracht wird **). Gleichwie die Ethik dadurch vervollkommnet wird, wenn man mit den gewöhnlichen menſchlichen Beweggründen den der Tugend verknüpft, ſo wird ſie noch mehr vervollkommnet, wenn mit dieſem noch die religiöſen Beweggründe verbunden werden. Die Religion fordert alle Tugenden und ihre Beweggründe und wird dadurch eine vollkommene Ethik. Sie ſchenkt dem Menſchen die

---

*) L. c. N. VI. p. 74.

**) Hutcheson Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu T. II. Art. VIII. p. 334.

ſichere und ſüße Hoffnung einer vollendeten Glückſeeligkeit in einer andern Ordnung der Dinge, eine Hoffnung, welche unter dem täglichen Wechſel der Dinge den höchſten Troſt gewährt, alle quälende Vorſtellungen und Empfindungen, welche durch die Menge und Furchtbarkeit der Uebel dieſer Welt in uns erregt werden, niederſchlägt und in den unglücklichſten Augenblicken des Lebens Milderung in die Seele gießt. Diejenigen alſo, welche ſo ſehr wünſchen, die Moralphiloſophie wiederherzuſtellen oder zu vervollkommnen, würden ſehr vernünftig daran thun, ſich in die Arme dieſer göttlichen Tochter des Himmels zu werfen, welche, indem ſie den Menſchen das unendliche Gut darbietet, ihnen zugleich den Weg der Tugend und das Mittel zeigt, einſt zur Glückſeeligkeit zu gelangen. Nach langen und traurigen Erfahrungen wird endlich das menſchliche Herz gewahr, daß die wahre Glückſeeligkeit ihre Wurzel im Schooße Gottes hat *).“ Dieß mag genug aus einem Buche ſeyn, aus welchem ich gerne noch mehr anführen möchte, wenn es der Raum geſtattete.

Ein Piariſte, **Morardo von Oneglia**, wollte eine ſyſtematiſche und demonſtrative Ethik liefern **). Alle Lehren fängt er ſo an: **Die Vernunft beweiſt es mir** (la razione mi demonstra) Er erklärt ſich aber weiter nicht darüber, was er unter

*) Ansaldi l. c. p. 340—343.

**) L'uomo guidato dalla ragione etica demonstrativa 3 Voll. Torino 1780. 1781.

der Vernunft verſtehe, und wiefern ſie eigentliche Demonſtrationen in der Ethik liefern könne. Uebrigens gibt er ſich alle Mühe, wie er ſagt, eine geometriſche Kette von Conſequenzen zu bilden, alle Lehren in einen ſtrengen Zuſammenhang zu bringen und mit einem genauen Beweiſe zu verſehen. Auf Neuheit macht er keinen Anſpruch, weil die Religion und Moral und ihre Vertheidigung nicht neu ſey. Er will eine einfache, leichte, den Fähigkeiten aller und den Zeiten angemeſſene und bildende Moralphiloſophie lehren. Er bringt in ſeine demonſtrative Ethik auch Dogmatik in Fülle hinein und läßt die Vernunft unter anderem auch demonſtriren, daß der Menſch nur in der katholiſchen Religion ſeinen höchſten Zweck erreichen könne.

Den Beſchluß mag der Abbate Genoveſi machen, ein ſehr genialiſcher, tiefer, beredt und lebendig ſchreibender praktiſcher Philoſoph. Wir haben von ihm ein Werk über die Philoſophie des Gerechten und Guten *). Aus der letzten will ich einige Hauptideen auszeichnen. Die Vernunft kann keine Regel des Lebens geben, wenn ſie ſich nicht an eine Maxime

*) Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell' onesto. Napoli. Es ſind drei Bände, bei keinem iſt auf dem Titel eine Jahrzahl angegeben. In der Vorrede des Buchhändlers zum erſten aber iſt bemerkt, daß das erſte Buch ſchon 1766. erſchienen ſey, und in den vorangedruckten Cenſuren und Erlaubniſſen zum Druck finden ſich die Jahre 1770, 71. und 76.

oder ein klares und feſtes Princip hält, welches ſie erleuchtet und regiert, und dieß geſchieht durch Entdeckung der Urſachen, aus welchen unſere Unwiſſenheit und Irthümer entſpringen, durch die Bezähmung unſerer Leidenſchaften, die unſer wahres Intereſſe ſtören und das natürliche Gleichgewicht unſerer geiſtigen und ſinnlichen Kräfte aufheben und dadurch, daß man die Herrſchaft des freien Willens, der von einer widerſpenſtigen und hartnäckigen Natur iſt und nach Zügelloſigkeit ſtrebt, innerhalb gewiſſer Grenzen hält. Wenn man alſo ſagt, daß das erſte Geſetz des Menſchen, welches mit ihm geboren und ihm eingepflanzt iſt, die richtige Vernunft ſey, ſo darf dieß nicht ſo verſtanden werden, daß unſere Vernunft an ſich ſelbſt die Regel ſey. Die Vernunft iſt nur das berechnende Vermögen, aber um gut zu berechnen, bedarf ſie gewiſſer evidenter und beſtimmter Maximen, welche die Regel der Vernunft ausmachen. So iſt die richtige Vernunft auch die Regel der Geometrie, aber nur durch gewiſſe und unabänderliche Maximen. Eine Regel aber, die uns im Laufe des Lebens dienen und uns zur Glückſeeligkeit leiten ſoll, muß wahr, beſtimmt, gewiß, unwandelbar, göttlich und verpflichtend ſeyn. Sie muß ihren Nutzen an einzelnen Perſonen, im Staate und am ganzen menſchlichen Geſchlechte beweiſen. Sie muß gleichſam die kürzeſte Linie zwiſchen uns und unſerem Endzwecke, der Glückſeeligkeit, ſeyn. Sie muß zu jeder Zeit, an jedem Orte und jeder Perſon bekannt ſeyn. Sie muß ſo lange dieſelbige ſeyn, als die Menſchen, ihre Be-

dürfniſſe, Zwecke und ihre Verhältniſſe zu ihnen dieſelbige ſind. Sie kann nur von Gott, dem Schöpfer, Erhalter und Regenten des Weltalls kommen. Sie muß beſtimmen, was wir zu thun und zu laſſen haben und aus welchem Beweggrunde. Das bewegende Princip der menſchlichen Natur aber iſt der Schmerz und das Verlangen, Strafe und Belohnung. Das nennt man Verpflichtung, welche bei jedem Geſetze weſentlich iſt. Ein höchſtes Geſetz würde dasjenige ſeyn, nach welchem in jedem Falle beurtheilt werden kann, was uns das allgemeine Geſetz des Univerſums gebietet oder verbietet, was recht oder unrecht, gut oder böſe ſey. Alle belebte und vernünftige Weſen haben beſondere Eigenſchaften, Rechte und Vermögen, die ihnen durch das Univerſalgeſetz gegeben ſind. Die vernünftigen Weſen ſind im Stande, dieſe Rechte allein durch die Reflexion, welche aus den inneren Senſationen des Gewiſſens entſteht, zu erkennen. Das Naturgeſetz oder das Geſetz der Ordnung dieſer Welt, welches ewig und unveränderlich iſt, verſichert jedem dieſe Rechte. Jedem, der dieſe Rechte verletzt, ſind Strafen und jedem, der ſie hält, ſind Belohnungen beſtimmt. Das höchſte Geſetz, an welches ſich der gerechte und gute Menſch hält, iſt einfach und wird von jedem natürlich gefühlt, es iſt das: Achte und halte die Rechte eines jeden und haſt du ſie verletzt, ſo ſuche ſie wieder in ihren erſten Stand zu ſetzen. Dieſes Geſetz gebietet, daß wir die Rechte Gottes, unſerer ſelbſt und anderer Menſchen halten ſollen. Es iſt auf die Natur gegründet, klar, weil es durch das Gewiſſen

aller gefühlt wird, lebendig, jeder Beleidigung zuwider, gewiß, denn wir können doch nicht zweifeln, daß wir ſind, was wir ſind und daß wir in die Ordnung des Ganzen verkettet ſind und daß wir empfinden, was wir empfinden; es iſt verpflichtend, denn, wer ſich demſelben widerſetzt, iſt unglücklich, und es iſt der Wille des Urhebers der Welt, die ewige, das Univerſum ordnende und erhaltende Vernunft Gottes *).

Aus Spanien iſt mir nur Ein hiehergehöriges Werk bekannt **). Es iſt meiſtentheils aus den Schriften der alten griechiſchen und römiſchen Ethiker gezogen und reich mit Pſychologie und Anthropologie ausgeſtattet. Der Verfaſſer erklärt ſich ſelbſt für einen Eklektiker. Die Ethik definirt er als die Wiſſenſchaft, die menſchliche Handlungen, nach dem von Gott natürlich durch die richtige Vernunft dem menſchlichen Geſchlechte zum Genuſſe des höchſten Guts geoffenbarten Willen Gottes, zu leiten. Er nennt ſie eine Wiſſenſchaft, um damit anzuzeigen, daß die Ethik ihre gewiſſe Principien und ihre eben ſo ſichere Demonſtrationen, wie die Phyſik

---

*) L. c. T. I. cap. 2. 3.

**) Greg. Majansii, generosi Valentini, XII viri honorarii St. litibus in aula urbeque regia, Institutionum philosophiae moralis LL. 3. ed. 2, auct. et emend. Vol. I. Matrit. 1777. II. 1778. Die erſte Ausgabe war 1754. erſchienen.

und Mathematik, habe. Als ſolche Principien führt er an: Liebe das höchſte Gut; erhalte dich ſelbſt, lebe mäßig und gerecht, geſteht übrigens zu, daß die Anwendung dieſer Principien zuweilen äußerſt ſchwer ſey. Alles führt er auf den Begriff des höchſten Gu s zurück. Nachdem er von den Kräften des Menſchen, es zu erlangen, gehandelt, kommt er auf das höchſte Gut ſelbſt und ſchließt mit den Mitteln, es zu erreichen und in dieſem letzten Abſchnitte redet er von den Tugenden, der Beſſerung und den Tugendmitteln. Die Lehre vom Guten überhaupt, von den verſchiedenen Gattungen und Arten der Güter und vom höchſten Gute erklärt er mit viel Gelehrſamkeit und feiner Unterſcheidung. Nachdem er alle verſchiedene Meinungen über das letzte geprüft hat, ſo kommt er zu dem Reſultate: da Gott das vollkommenſte Weſen iſt, da ihm kein anderes Gut gleichgeſtellt werden kann, ſo iſt er das höchſte Gut. Zur Natur des höchſten Guts gehört es, zu beſeeligen d. i. Weſen mitzutheilen, zu erhalten, zu vervollkommnen. Gott hat eben dieß dem menſchlichen Geſchlechte geleiſtet; er hat den Menſchen Verſtand gegeben, um die Mittel zu erkennen, welche zum Genuß des höchſten Guts führen, und freien Willen, um dieſe Mittel zu gebrauchen. Die wahre Seeligkeit beſteht im Beſitze des höchſten Guts. Das wahre Gut unterſcheidet ſich vom ſcheinbaren dadurch, daß es zugleich angenehm, ſittlichgut und nützlich iſt; dieſe drei Stücke kommen dem höchſten Gute im höchſten Grade zu. Zuletzt ſtellt dieſer Spanier die

chriſtliche Offenbarung als ein nothwendiges Mittel zur Ueberwindung des Böſen, zur Beſſerung und Seeligkeit dar.

Endlich verdienen noch ein paar Schriften von Neugriechen hier angeführt zu werden. Die eine enthält Elemente der philoſophiſchen Ethik und iſt von Neophytus Bambas, öffentlichen Lehrer an der Schule zu Chios und zum Beſten der lernbegierigen Griechiſchen Jugend geſchrieben *). Er widmet ſein Buch dem Patriarchen ſeiner Kirche und läßt ein ſchmeichelhaftes Antwortsſchreiben desſelben abdrucken, um dem Vorurtheile entgegenzuwirken, von welchem viele Cleriker in ſeinem Vaterlande eingenommen ſind, daß die Philoſophie der Religion und dem Chriſtenthum gefährlich und nachtheilig ſey. Man kann nicht erwarten, daß in dieſem Buche auf die in Deutſchland ſeit einer langen Reihe von Jahren rege gewordene philoſophiſch-ethiſche Unterſuchungen Rückſicht genommen ſey. Die vorangeſchickten Notizen zur Geſchichte der Moralphiloſophie beweiſen aber, daß der Verfaſſer auch ſonſt in dieſem Fache weit zurück ſey. Auf des Ariſtoteles Ethik verweißt er oft, ſeltener auf den Plato. Einen Unterſchied zwiſchen Moral und Naturrecht kennt er nicht; er bringt beide unter den Begriff eines durch den bloßen Gebrauch der Vernunft erkennbaren Naturgeſetzes. In dem allgemeinen Theile entwickelt er die moraliſchen Begriffe der Vernunft, der Tugend, des

*) Στοιχεια της φιλοσοφικης ηθικης υπο Νεοφυτου Βαμβα συνταχθεντα δια την φιλομαθη νεοτητα των γραικων. Venedig 1818.

Geſetzes, der Pflicht. Er führt ſein Syſtem auf das Princip der vernünftigen Selbſtliebe zurück, erklärt jedoch die höchſten moraliſchen Geſetze für Axiome, deren Wahrheit das natürliche Bewußtſeyn unmittelbar anerkenne und hat hohe Begriffe von der Würde der menſchlichen Natur. Der vorzüglichſte Theil des Werks iſt die ſpecielle Moral. So wie mehrere andere Moraliſten bringt er Beweiſe für das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit in Verbindung mit den Pflichten gegen Gott und gegen uns ſelbſt *). Ein Neugrieche, ein Kaufmann, von viel Gelehrſamkeit und Bildung, Namens Stephanus Phantazes, wurde dadurch, daß ein anderer Grieche die ſchon alte Lehre: Das Gute und Böſe wird nur durch das bürgerliche Geſetz beſtimmt, wiederhohlte, veranlaßt, in einer beſondern Schrift zu zeigen, daß es eine in der Natur des menſchlichen Geiſts *ſelbſt* liegende feſte Norm des Sittlichguten gebe, daß, wer dieß leugne, alle Sittlichkeit untergrabe und daß jener Grundſatz aus der Schule der Skeptiker und Sophiſten ſtamme und nicht dem Heraklit, wie derjenige, welchen er beſtreitet, thut, zuzuſchreiben ſey. Er beweißt in dieſer Schrift nicht nur Kenntniß des Plato und anderer altgriechiſcher, ſondern auch Franzöſiſcher und Engliſcher Schriftſteller **).

*) Vergl. Göttingiſche gelehrte Anzeigen 41. St. 1821.

**) Διατριβη αυτοσχεδιος περι του περιβοητου δογματος των σκεπτικων φιλοσοφων και των σοφιστων· Νομω καλον νομω κακον. 1818. Der Druckort iſt nicht angegeben, es iſt aber Wien S. a. O. 100. St. 1821.

Regiſter.

A.

Abälard S. 477—482.
Aeſchines 112 f.
Agrippa von Nettesheim 602 f.
Albrecht d. Große 492 bis 494.
Alexander von Hales 490 — 492.
Anniceris 175 f.
Anſchauung nach den Neuplatonikern 449 — 451.
Anſaldi 1036 — 1039.
Anſelm von Canterbury 472—474.
Antiochus aus Aſkalon 224 f. 257 f.
Antiſthenes 178 ff.
Antoninus der Kaiſer und Philoſoph 265—274.
Archedemus 256.
Archelaus aus Athen. Seine Bedeutung in der Geſchichte der Ethik 30 bis 32.
Ariſtipp 171 ff.
Ariſton aus Chius 252 254.
Ariſtoteles 184 ff. Wenn ſeine Ethik unter den Scholaſtikern bekannt wurde 469 f. Luthers Urtheil über ſeine Ethik 575 f.
Arrian 260 — 262.
Aſcetik der Cyniker 180 f. der Stoiker 334 ff.
Atheismus Verhältniß deſſelben zur Moral nach dem Syſteme der Natur 691 — 701 nach Wolf 925 f.

B.

Baco 775 — 777.
Bambas 1045 f.
Baſedow 965.
Baumgarten, Al. 932 f.
Bayle 628 — 630.
Beſtes, allgemeines — nach den Stoikern 367 ff. ſ. Moraliſcher Sinn —.
Böſes nach den Neuplatonikern 452 f. Kants Lehre vom radicalen Böſen 982 — 987.

Bonaventura 572.
Bruno Jordano 1027.
Buddeus 936—942.

C.

Campanella 1028 bis 1038.
Canz 927—934.
Carneades 219 f.
Caſſina 1034 f.
Charron 612 ff.
Chriſtliche Ethik. Darſtellung derſelben und ihres Einfluſſes auf die philoſophiſche Ethik 419 bis 435.
Chryſipp 256 f.
Cicero 391 ff.
Clarke, Sam. 801—804.
Cleanthes 255.
Condillac 632 f.
Crantor 217 f.
Cremona 1032 f.
Cruſius 945—954.
Cudworth 794—798.
Cumberland 781 ff.
Cyniker 178 ff.

D.

Dankbarkeit nach Ariſtoteles 210 f.
Demokritus 60—67.
Diderot 643—657.
Diogenes der Babylonier 256. — von Sinope 181 f.
Duns Scotus 550 ff.

E.

Eid — Lehre des Pythagoras von demſelben 47 f. des Thomas Aquinas 541 — 545. des Duns Scotus 566—569.
Eltern. Ihre Pflichten nach Pythagoras 55 f.
Epiktet 260—265.
Epikurus 230 ff.
Erasmus 583.
Ethik ſ. Moralphiloſophie.
Eudorus aus Alexandrien 223 f.

F.

Fabel 28 f.
Fatalismus ſoll nach dem Syſteme der Natur die Moral nicht aufheben 668 ff.
Feder 956—958.
Feinde, Rechte und Pflichten gegen ſie nach Sokrates 106 — 108. Plato 169 f. den Cynikern 182 f. Ariſtoteles 212. Maximus Tyrius 226 f. den Stoikern 369 bis 374. Cicero 415—417.
Fichte 988—990.
Fleiſch-Eſſen des Menſchenfleiſches nach den Stoikern 361 f.
Ferguſon 896 ff.
Freiheit — Lehre des Plato von ihr 165 bis 167. des Ariſtoteles 202 f. Alexander Aphrodiſias 230. Epikur 241. der Stoiker 340 — 348. der Neuplatoniker 453 f. des Anſelm 473 f. des Petrus Lombardus 484—488. Albert des

Großen 548. Thomas Aquinas 549 f. Duns Scotus 550 f. Occam, Marſilius von Inghen, Buridan 551 f. Bayle 629 f. Beſtreitung der Freiheit durch das Syſtem der Natur 663 — 662. Freiheit nach Geulinx 755. Spinoza 765 ff. Hobbes 778 f. Sam. Clarke's Vertheidigung der Freiheit gegen Collins 802 — 804. Locke's Theorie von der Freiheit 821 — 825. Hartley und Prieſtley wider die Freiheit 902 — 909. Widerlegt von andern 910 — 912. Leibnizens Lehre von der Freiheit 921 f. Wolfs 924. Buddei 939 f. Cruſii 946 — 950. Kants 972 f. Schellings 995. Mölers 997. Kleins 1001. Jacobis 1009 ff.

Freundſchaft nach Pythagoras 56 — 58. Sokrates 105 — 106. Ariſtoteles 206 — 209.

G.

Garve 958 f.

Gaſſendi 631 f.

Gataker 601 f.

Gatten — ihre Pflichten nach Pythagoras 54 f.

Gebet — Lehre des Maximus Tyrius 226. der Stoiker 335 — 338.

Geiſteskräfte — Pflichten in Anſehung derſelben nach Pythagoras 53 f.

Gellert 954 f.

Gemüthsbewegungen — Lehre der Stoiker 330 f.

Genoveſi 1040 — 1043.

Gerechtigkeit — Lehre des Pythagoras 48 bis 51. Sokrates 94 f. Plato 153. 155.

Geſetze — Theorie des Thomas Aquinas 526 — 538. Duns Scotus 553 — 558. Locke 811 — 815.

Geulinx 753 — 756.

Gewiſſen nach Albrecht dem Großen 493 f.

Gleichgültiges nach den Stoikern 309 — 311. Duns Scotus 560.

Glückſeeligkeit — Lehre des Sokrates 98 bis 101. Plato 147 bis 150. Ariſtipp und Epikur 234 f. der Stoiker 306 — 308.

Gottesverehrung — Sokrates 91 — 94. Plato 156 — 158.

Gut — höchſtes. Demokritus 60 — 62. Plato 143 — 147. Ariſtoteles 190 f. 198 — 201. Lyko, Hieronymus, Critolaus und Diodorus 229. Ariſtipp, Epikurus 234 f. Zeno, Herillus, Diogenes Babyl. Arche-

demus 254 — 256. Stoiker überhaupt 303 ff. Anſelm Cant. 472. Thomas Aquinas 498 — 507. Piccolomini 597—600. Philaretus 759 f.
Gute — das — Plato 122 — 136. Stoiker 303 ff. 328. Sextus 386 f. Cicero 401 bis 407. die Neuplatoniker 451 f. Spinoza 771 f. Cumberland 791 f. Locke 810.

H.

Hartley 902—904.
Hegeſias 176 f.
Helvetius 633—643.
Herillus 254 f.
Hildebert 474—477.
Hobbes 778—780.
Hugo Grotius 752 ff.
Hume 859 ff.
Hutcheſon 840—859.

J.

Jacobi 1007 ff.
Ideen — nothwendig zur Erkenntniß des Sittlichen nach Cumberland 795 ff. Kant 960 ff.
Johannes Scotus Erigena 470 f.
Jünglinge — ihre Pflichten nach Pythagoras 65.

K.

Kant 960 ff. Vertheidiger ſeiner Ethik 987 f. Einwendungen wider dieſelbe 991 ff.
Kinder und Jüngere ihre Pflichten nach Pythagoras 55 f. Ariſtoteles 208 f.
Körper — Pflichten nach Pythagoras 53. den Stoikern 360 — 363.

L.

Laſter — Pythagoras 45. Plato 160. Stoiker 327 f. Thomas Aquinas 515 f.
Lebensart — Ariſtoteles und Maximus Tyrius von der contemplativen 205 f. 227 f.
Leibniz 918 — 922.
Leidenſchaften: Stoiker 328 ff. Diderot 656.
Liebe — Plato 161 bis 165, Ariſtoteles 207 f. Stoiker 363 — 365.
Lipſius 600 f.
Locke 805 ff.
Lüge — Plato 169. Stoiker 367. Petrus Lombardus 489 f. Thomas Aq. 545 — 547. Duns Scotus 561 — 565.
Luther — Sein Urtheil über die Ethik des Ariſtoteles 575 f. die philoſophiſche Ethik überhaupt 578 f.

M.

Mably 744 ff.
Mäßigung — Pytha-

goras 51 f. Sokrates 95 f. Plato 155.
Malebranche 739 ff.
Mandeville 837 — 839.
Maupertuis 751.
Maximus Tyrius 225 bis 229.
Meier G. F. 933 f.
Melanchthon 579. 584 bis 586.
Mendelsſohn 955.
Menſchenliebe nach Pythagoras 54. Ariſtoteles 211 f.
Mettrie, la 704 ff.
Montagne 606 — 612.
More, Heinr. 798 ff.
Moralphiloſophie — ihr Urſprung 1 — 6. über ihre Geſchichte und das, was bisher darinn geleiſtet worden 6 — 19. über den Anfang dieſer Geſchichte 19 — 22. Wie Ariſtoteles ſie ſyſtematiſirte 187 — 191. Urtheile von ihm über die Ethik als Wiſſenſchaft und über den Vortrag derſelben 191 — 198. Epikurs Erklärung d. Mor. Phil. 233. Streit darüber, ob ſie bloß als allgemeine Lehre vom höchſten Gute oder] auch als ſpecielle Anweiſung zu den einzelnen Pflichten und Tugenden vorgetragen werden ſoll 253. Lehre der Stoiker vom Verhältniſſe der Mor. Philoſ. zu andern Theilen der Philoſophie 276 bis 279. Ihre Verſuche, ſie einzutheilen und zu ſyſtematiſiren 280 — 287. Ihre Methoden im Vortrage der Ethik 287 f. Sextus will zeigen, daß es keine Mor. Phil. gebe 386 f. Warum Vives eine ſolche für nothwendig hält 581. Piccolomini vom Objecte der Mor. Phil. 588 — 592. Helvetius von den Hinderniſſen des Fortſchritts der Moral und den Mitteln, ihn zu befördern 638 — 643. Diderot über die Fehler der gewöhnlichen Principien der Moral 646 bis 655. La Mettrie vom Verhältniß der Philoſophie zur Moral 712 bis 724. Baco's Urtheil über die Mor. Phil. 775 f. Cumberland: womit man in derſelben anfangen müſſe 784 ff. Wie Locke zeigt, daß die Moral einer Demonſtration fähig ſey 816 ff. wie Wolf ſie eintheilt und eine allgemeine praktiſche Philoſophie aufſtellt 923 — 927. wie Canz alle zur prakt. Phil. gehörige Wiſſenſchaften in ein Syſtem bringt 927 f. eine moraliſche Metaphyſik liefert 929 — 934. wie Buddeus die praktiſche Philoſophie erklärt und ein-

theilt 937. ihr Verhältniß zur Moraltheologie beſtimmt 938 f. wie Cruſius die Mor. Phil. eintheilt 945 f. Kants Metaphyſik der Sitten, Kritik der praktiſchen Vernunft, Tugend- und Rechtslehre 961 ff. Kritik der Mor. Phil. von Schleiermacher 1002. Klagen und Streitigkeiten über ſie in Deutſchland u. Vorſchläge, ihr aufzuhelfen 1003 — 1006. Mor. Phil. keine praktiſche, ſondern theoretiſche Philoſophie nach Salat 1026. Anſaldi über die Mittel, die Moralphiloſophie zu vervollkommnen 1036 — 1039.
Morardo 1039 f.
Muratori 1031.
Myſtik — der Scholaſtiker 570 — 572.

N.

Naturgemäßes Leben nach Zeno 252. 296 f. Cleanthes 255. 296. Chryſipp 256 und andern Stoikern 296 bis 298.
Naturgeſetze als Fundamente der Moral nach Cumberland 784 ff.
Naturphiloſophie — ihre Beziehung auf die Ethik 994 ff.
Neuplatonismus und ſeine Ethik 435 ff.
Noth; Diebſtal und Raub nach Thomas Aq. 539 f.

O.

Orpheus 24 f.

P.

Panätius 256 f.
Peripatetiker 229 f.
Petrarcha 579 f.
Petrus Lombardus 482 ff.
Pflichten — Mably 312 ff. Cicero 393 bis 395. von ihrer Colliſion 412 — 415. Mably von den Pflichten gegen Gott 744 f. 747. Kant verwirft ſie 976 f. betrachtet es aber als Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, alle ſeine Pflichten als Gebote Gottes anzuerkennen 977 — 981.
Phantazes 1046.
Philaretus 756 ff.
Philo von Lariſſa. Sein Plan der Ethik 221 f.
Piccolomini 586 ff.
Plato 113 ff.
Platoniker 217.
Plotinus 444 ff.
Plutarchus 417 f.
Polemo 218.
Politik — ihr Verhältniß zur Ethik nach Plato 170 f. Ariſtoteles 214.
Pomponatius 584.
Price 873 ff.
Prieſtley 904 ff.
Princip — Vom höchſten der Platoniſchen

Ethik 137 — 143. Principien der Stoischen 293 — 303. Principien des Mably 746 f. Cumberland 787 ff. Sam. Clarke 801 f. Wollaston 804. Price 873 ff. Reid 878 f. Ad. Smith 882 ff. Ferguson 898 ff. Pufendorf 916 f. Leibniz 919 f. Wolf 924 bis 926. Buddeus 941 f. Crusius 950 bis 954. Feder 956. Kant 969 ff. Wie Locke beweisen will, daß es keine angeborene praktische Principien gebe 806 bis 810. Einwendungen wider das Kantische 991 — 994. Höchstes nach Möller 998 1000. Genovesi 1047.
Prodikus 75 f.
Pufendorf 916 — 918.
Pyrrho 377 — 380.
Pythagoras 32 — 69.

R.

Reid 878 f.
Reinlichkeit — Lehre der Stoiker 361.
Religion. Ihr Verhältniß zur Sittlichkeit nach Plato 151 f. Epikur 243 — 245. den Stoikern 300 — 302. Shaftesbury 834 bis 837. Hutcheson 852 bis 859. Die Tugend der Religion nach Hildebert 476 f.
Restitution — Thomas Aq. 539.
Richard von St. Victor 571 f.
Robinet 724 ff.
Rochefoucault 631 bis 655.
Rousseau 747 ff.

S.

Schauspiele — Stoiker 366 f.
Schicksal — Stoiker 344 — 346.
Schöne, das — Plato 162 — 165.
Scholastiker 468 ff.
Selbsthaß — Aristoteles 210.
Selbsterkenntniß — Sokrates 102 f.
Selbstliebe — Aristoteles 211.
Selbstmord — Plato 169. Aristoteles 209 f. Stoiker 348 bis 357. Neuplatoniker 464 f. System der Natur 688 — 691. Hume 872 f.
Seneca 258 — 260. 282 — 284.
Sextus der Empiriker 382 ff.
Shaftesbury 820 f. 825 ff.
Silhon 630 f.
Sinn — moralischer — Robinet 726 — 736. Shaftesbury 825 bis

828. Hutcheſon 840 ff. Hume 859 ff.
Skepticiſmus — moraliſcher der Akademiker 218 f. Pyrrhonier 375 — 388. Des Montagne 606 — 612. Charron 612 — 625. de la Mothe le Vayer 625 f. Huet 627 f. Hume 871 f. Rouſſeau wider den moraliſchen Skepticiſmus 871 f.
Smith, Ad. 879 ff.
Sokrates 79 — 108.
Sokratiker 109 f.
Sophiſten 67 — 69.
Spinoza 762 ff.
Stoiciſmus 246 ff. Cicero's Urtheil von der Stoiſchen Ethik 407 bis 412. Erläuterer und Lobredner derſelben 600 bis 602.
Sulzer 955.
Sünden — Abälard 481 f. Petrus Lomb. 489. Thomas Aq. 516 — 526.
Syſtem der Natur 667 ff.

T.

Tapferkeit — Pythagoras 52 f. Sokrates 98. Plato 155.
Thales 29 f.
Theodorus 177 f.
Thomas Aquinas 494 ff.
Thomaſius 942 ff.
Timon aus Philus 380 f.
Tod — Epikur 243. Stoiker 357 — 360.
Tugend — Pythagoras 44 — 47. Prodikus 75 f. Reden des Kallikles, Thraſymachus, Glauko und Adimantus wider ſie 76 — 79. Plato's Lehre von der Tugend 147 bis 160. der Cyniker 179 f. des Ariſtoteles 201 bis 206. des Maximus Tyrius 228. der Stoiker 323 — 327. Neuplatoniker 454 — 462. Des Petrus Lomb. 483. 488 f. Thomas Aq. 507 — 515. Piccolomini 594 — 597. Geulinx 753 f. Philaretus 767 f. 761 f. Shaftesbury 830 ff. Ad. Smith 892 — 895. Thomaſius 944.
Tugendhafter Character und Bild des Tugendhaften: Ariſtoteles 209. Epikur 241 — 243. Stoiker 331 — 333.
Tugendmittel: Pythagoras 58 f. Ariſtoteles 213 f. Plato 167 — 169.

U.

Unſterblichkeit der Seele ob ſie Sokrates mit der Ethik verbunden habe? 108.

V.

Bayer 625 — 628.
Vergnügen: die Ariſtippe 172 — 175. Anniceris 175 f. Epikur 236 — 240.
Vernunft — Cicero vom Anſehen der Vernunft in moraliſchen Dingen 412. praktiſche Vernunft nach Thomas Aq. 533. nach Cumberland 789 f. Kant 960 ff. Antheil der Vernunft an den moraliſchen Entſcheidungen nach Hume 861 ff. Genoveſi 1041 f.
Vives 581 — 583.

W.

Weisheit: Sokrates 96 f. Plato 154.
Wollaſton 804.
Wolf 922 — 927.
Wohlthätigkeit — Ariſtoteles 210 f.
Wohlwollen — Syſtem des allgemeinen nach Cumberland 787 ff.

X.

Xenophon. Über ſeine Denkwürdigkeiten des Sokrates 81 f. ſeine ethiſchen Schriften 110—112.

Z.

Zeno von Cittium 246. 250 — 252.
Zinſen — Thomas Aq. 540 f.
Zweck — Duns Scotus: ob jede Handlung nur durch ihren Zweck gut ſey? 558 — 560.

Google